B1499
.0 57
T87
1925

SPISY
FILOSOFICKÉ FAKULTY
MASARYKOVY UNIVERSITY
V BRNĚ

OPERA
FACULTATIS PHILOSOPHICAE
UNIVERSITATIS MASARYKIANAE
BRUNENSIS

REDIGUJÍ: JUL. GLÜCKLICH, ARNE NOVAK A FRANT. NOVOTNÝ

ČÍSLO 11

JOSEF TVRDÝ

PROBLÉM SKUTEČNOSTI
U DAVIDA HUMA
A JEHO VÝZNAM V DĚJINÁCH FILOSOFIE

BRNO 1925
S PODPOROU MINISTERSTVA ŠKOLSTVÍ A NÁRODNÍ OSVĚTY VYDÁVÁ
FILOSOFICKÁ FAKULTA
V KOMISI POLYGRAFIE V BRNĚ, VEVEŘÍ 39

Ve Spisech filosofické fakulty Masarykovy university dosud vyšlo:

1. R. URBÁNEK. Jednota bratrská a vyšší vzdělání až do doby Blahoslavovy. Cena Kč 9·—.
2. FR. TRÁVNÍČEK. K střídnicím za praslovanské ę v českém jazyce. Cena Kč 4·80.
3. EUGEN DOSTÁL. Problémy gotiky italské. Cena Kč 28·—.
4. ST. SOUČEK, Domnělá píseň pražských vyhnanců na Slovensko a její slovenské příbuzenstvo. Cena Kč 14·—.
5. VÁCLAV VONDRÁK. Příspěvky k nauce o praslovanském přízvuku. Cena Kč 16·—.
6. BOHUSLAV HORÁK. Gallové v českých zemích. Cena Kč 6·—.
7. FR. TRAVNÍČEK. Příspěvky k nauce o českém přízvuku. Cena Kč 8·—.
8. KAREL TITZ. O původu jména Žižka. Cena Kč 8·—.
9. VÁCLAV VONDRÁK. Další příspěvky k nauce o praslovanském přízvuku. Cena Kč 8·—.
10. RUDOLF URBÁNEK. Žižka v památkách a úctě lidu českého. Cena Kč 20·—.
11. JOSEF TVRDÝ, Problém skutečnosti u Davida Huma a jeho význam v dějinách filosofie. Cena Kč 12·—.

SPISY
FILOSOFICKÉ FAKULTY
MASARYKOVY UNIVERSITY
V BRNĚ

OPERA
FACULTATIS PHILOSOPHICAE
UNIVERSITATIS MASARYKIANAE
BRUNENSIS

REDIGUJÍ: JUL. GLÜCKLICH, ARNE NOVÁK A FRANT. NOVOTNÝ

ČÍSLO 11

B1499
.057
T87
1925

JOSEF TVRDÝ

PROBLÉM SKUTEČNOSTI
U DAVIDA HUMA
A JEHO VÝZNAM V DĚJINÁCH FILOSOFIE

BRNO 1925
S PODPOROU MINISTERSTVA ŠKOLSTVÍ A NÁRODNÍ OSVĚTY VYDÁVÁ
FILOSOFICKÁ FAKULTA
V KOMISI POLYGRAFIE V BRNĚ, VEVEŘÍ 39

THE LIBRARY
THE UNIVERSITY OF NORTH CAROLINA
AT CHAPEL HILL

9/14/95
C

TISKEM POLYGRAFIE V BRNĚ.

I. Úvod.

1. Problém skutečnosti obrátil k sobě v moderní době značnou pozornost a stal se nejdůležitějším problémem filosofickým dneška, pronikaje i mimo hranice odborné filosofie. Zdálo se sice v poslední době, že problém pravdy nabude zase převahy ve filosofii (hnutí pragmatické, boj logicistů s psychologisty), ale brzy se ukázalo, že právě problém skutečnosti jest v úzké souvislosti s problémem pravdy, a moderní, někdy až paradoxní, teorie pravdy měly často za následek nové teorie reality. Také problém hodnot, který se náhle objevil v moderní filosofii, počal s počátku zatlačovati problém skutečnosti do pozadí. Avšak i tu se záhy poznalo, že problém skutečnosti provází jako nutný stín všecky problémy hodnot. A tak se vtírá problém skutečnosti se svými otazníky modernímu člověku při každém kroku, pronikaje i do říše básnických snů, jež se nejvíce chránila proti jeho sžíravým účinkům. Kdežto dříve básníci snili jen o ideálech, obrací se moderní básník přímo ke skutečnosti, na niž hledí ve světle určité teorie:

„Moře jsme my, dělníci zvlněných svalů, cizí i zdejší
my, skutečnost jediná, skutečnost nejskutečnější."

Jiří Wolker, Dílo. (I. sv., Moře, str. 139.)

2. Ovšem tu vzniká kritická otázka, kde jest pramen, z něhož většina dnešních teorií skutečnosti čerpá své základy? Na tuto otázku lze odpověděti dvojím způsobem. Buď rozvineme systematicky celý problém reality a rozebereme jej v elementy, jež jsou jeho základem, anebo se obrátíme na cestu historické kritiky a ukážeme na směr, kterým se vyvíjel tento důležitý pojem u filosofů. Nám zde jde o tuto cestu a nejdůležitějším mezníkem v tomto vývoji jest nám filosofie Humova, na jejíž význam u nás se svým obvyklým bystrozrakem ve filosofii ukázal Masaryk. Humova

filosofie, která podává první kritickou teorii reality, jest základnou, na níž vznikly proslulé moderní teorie skutečnosti. Není tedy nikterak zbytečnou prací všimnouti si blíže této stránky Humovy filosofie, neboť Hume byl dosud většinou zkoumán se stanoviska příčinnosti, jak jej s této stránky probíral také již u nás Masaryk[1].

II. Historické prostředí Humovy filosofie.

3. Sociální hledisko, které nám ukazuje, jak i největší geniové jsou závislí na společnosti, v níž žijí, na tradicích této společnosti, vede nás při posuzování významu filosofů k tomu, abychom si všimli obzvláště filosofické tradice i příbuzných oborů, z nichž každá filosofie vyrůstá. Vždyť uvědomění si historické stránky není ani při dnešních problémech bez významu, neboť pomáhá nám odstraňovati leckterý balast, mající svůj základ v historických momentech, pro dnešek již bezvýznamných. Proto bude míti dějinný vývoj filosofie vždy svůj zvláštní význam vedle systematického řešení problémů filosofických a přispěje značně ke kritičnosti tohoto řešení. Filosofa bez filosofické tradice nelze si mysliti. Ba filosofie nabývá tím většího významu, čím širší tradici dovedl filosof do svých problémů zahrnouti[2]. Význam Humovy filosofie vzrostl právě tím, že dovedl v ní spojiti všecky důležitější myšlenkové proudy, jež se v jeho době samostatně rozvíjely.

a) Empirismus.

4. Není pochybnosti, že Hume byl pod silným vlivem empirického filosofického proudu, tvořícího zvláštní originální směr anglický ve filosofii. Hume si je dobře vědom, že jeho filosofická kritika, kterou nazývá „science of man“[3] anebo „science of

[1] Tomáš Garrigue Masaryk, Počet pravděpodobnosti a Humova skepse. Praha 1883.

[2] Viz o tom šíře: J. Tvrdý, Vývoj filosofického myšlení evropského. Brno 1923. Str. 6. a n.

[3] „věda o člověku“. Hume, A Treatise of Human Nature (zkráceně Treatise), Introduction (306). Cituji podle souborného vydání spisů Humových, jež uspořádali Green a Grose v r. 1898. Ovšem při citování držím se zásady Baldwinovy, že stránky, měníce se od vydání k vydání, jsou vedlejší věcí a

human nature“[1], někdy též „moral philosophy“[2], jest jen výsledkem vývoje filosofického, jdoucího od Bacona až do jeho doby, na němž se zúčastnila práce celá řada filosofů, jako Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson, Butler a j., kteří počali budovati „science of man“ na nových základech a vzbudili tím pozornost publika[3].

5. Z empirické filosofie čerpal Hume zálibu pro empirickou metodu induktivní, jak ji hlásal s důrazem již Fr. Bacon (jehož Hume dosti často cituje ve svých filosofických spisech)[4] a s ní přejal také nechuť k deduktivní metodě, které se všude vědomě při filosofování vyhýbá, nicméně nezavrhoval jí tak rozhodně jako Bacon, nýbrž omezoval ji jen na určité, úzké pole vztahu idejí. Ačkoli sotva je pravdivý výrok Raoula Richtra[5], že z cizích vlivů na filosofické výkony Humovy lze jediné jmenovati názory Lockovy a Berkeleyho, tolik ovšem pravdy v sobě má, že tito dva filosofové nejvíce z empiriků přispěli k vyhranění empirického jádra jeho filosofie. Nejvíce, zdá se, že na něho působil Locke, neboť tohoto filosofa cituje nejčastěji[6], nazývá jej v obou svých hlavních dílech filosofických „a great philosopher“[7] a ze

že hlavní věcí jest udávati podle autorova rozdělení, jež se nemění, takže lze takovou citaci kontrolovati v kterémkoli vydání a i v překladech. Levy-Bruhl provádí tento způsob citace ve své předmluvě k francouzskému překladu Humových spisů důsledně, vynechávaje označení stránek vůbec. Já ovšem podávám stránky také, avšak jen v závorce.

[1] „věda o lidské přirozenosti“. An Enquiry concerning Human Understanding (zkráceně Enquiry) Sect. I. (Essays II., str. 1., vyd. Green a Grosova).

[2] viz pozn. 3.: Treatise, Introduction (309) „morální, t. j. duchovní filosofie“ proti „přírodní filosofii (natural)“.

[3] Treatise Introduction (308).

[4] sedmkrát.

[5] Raoul Richter, Der Skepticismus in der Philosophie und seine Überwindung 1904, II. 248.

[6] více než desetkrát.

[7] „velikým filosofem“ Treatise B. I. P. II. Sect. II. (341). Nesprávně však soudí Richter (Raoul Richter n. u. m. 353/4), že by Hume svůj názor na Locka (a Berkeleyho) změnil, nenazývaje ho již v Enquiry velkým filosofem. Jest sice pravda, že v Enquiry jest více citátů, v nichž s názory Lockovými nesouhlasí, avšak poznámka, kterou mají prvá dvě vydání (z r. 1748, 1750) a již sám Richter má ve svém překladu Enquiry, str 5., nesvědčí tomu, že by

souhlasných i nesouhlasných citátů je viděti, že se s jeho spisy důkladně obíral. Od Locka přejal jeho filosofickou kritiku na psychologickém podkladě, která jak u Locka tak i u Huma má učiniti konec zbytečným hádkám filosofickým a poukázati na slabé stránky jednotlivých dogmatických systémů filosofických[1]. Také jeho psychologie odvozující všecky ideje ze zkušenosti (sensation a reflection) nalézá Humův souhlas a Humova psychologie, jak nám ji jeví jeho knihy[2], není příliš vzdálena od psychologie Lockovy[3]. Rovněž její důsledky pro noetiku, jevící se v rozlišení dvojího pramene poznání (intuition a demonstration), přejal Hume bez výhrady[4]. Ovšem valného zájmu nemá pro Lockův boj proti vrozeným představám, a pokud vyjadřuje tento boj více než základní jeho psychologickou myšlenku, vidí v něm zbytečnou hádku scholastickou, zakládající se na nedosti přesném vyměření pojmů[5]. Naprosto však nesouhlasí s Lockovými názory, pokud zabíhají do sféry metafysické, zvláště s náboženskými názory a názory o duši. Hlavní myšlenku jeho filosoficko-náboženského díla „The Reasonableness of Christianity as delivred in Scripture" pokládá, ač Locka výslovně nejmenuje, za naprosto pochybnou[6].

6. Také Berkeley, jehož jméno nenalézá se sice mezi filosofy vytvořivšími novou filosofii — science of man —, jest mu,

Hume celkové mínění o Lockovi změnil a že by vůči němu užíval jen podceňujících poznámek. Podle místa, jehož se Richter dovolává (Ess. II. 3—4), lze souditi, že pokládá poznámku Humovu na tomto místě za podceňující. Avšak Hume tu tvrdí jen, že populární filosofie má delší trvání nežli abstraktní filosofie a na základě toho bude Locke dávno zapomenut, kdy bude v paměti ještě žíti Addison. Že skutečně nemínil Hume Locka snižovati, vyplývá z citované již poznámky: „This is not intended any way to detract from the merit of Mr Locke, who was really a great philosopher and just and modest reasoner." Tato poznámka bohužel chybí v českém překladu Školově. („Toto nesměřuje nikterak k tomu, aby nějak snižovalo zásluhy pana Locka, který byl skutečně velikým filosofem a spravedlivým i skromným myslitelem.")

[1] Anton Thomsen, David Hume, sein Leben und seine Philosophie I. 1912, str. 168.

[2] Treatise B. I. P. I. Sect. I. II. Enquiry Sect. II.

[3] Anton Thomsen, ibidem str. 170 a n.

[4] Anton Thomsen, ibidem str. 209.

[5] Enquiry Sect. II. Pozn. na konci.

[6] Enquiry Sect. X. (Essays II. 105).

„a great philosopher“. Jeho teorii abstrakce přejímá úplně a pokládá ji za jeden z největších a nejcennějších objevů učiněných v poslední době v literatuře[1]. Kdo podle Huma pronikne tuto teorii, pozná ihned nesmyslnost všelikých scholastických pojmů o abstrakci a obecných ideách[2]. Rovněž rozdíl mezi t. zv. primárními a sekundárními kvalitami pokládá stejně jako Berkeley, jehož na tomto místě však necituje, za zbytečný a tento názor mu tvoří podklad kritiky pojmu substance, jako tvořil Berkeleymu podklad kritiky pojmu hmoty[3].

Ovšem celá tendence Berkeleyho díla je mu cizí, její náboženssko-metafysický ráz jest proti jeho základnímu positivistickému přesvědčení. I když jej nazývá „very ingenious author“[4], poznamenává s ironií, že Berkeley složil sice knihu proti skeptikům, proti atheistům a volným myslitelům, avšak jeho vývody nikterak nepřesvědčují, ba působí duševní zmatek, takže v té příčině se vyrovnají úplně skeptickým spisům.

Ostatní empirikové jako Hutcheson, Butler, Shaftesbury, Mandeville mají sice také veliký vliv na filosofii Humovu; avšak ten se týká více jeho etiky, která v našem problému nemá tak důležitého významu.

b) Positivismus.

7. Než ode všech empiriků, zvláště od Berkeleyho, liší se Hume svým značným smyslem pro vědu přírodní, jak byla tehdy pěstována, a pro matematiku, jež tehdy začala nabývati nesmírného významu, a svým positivismem, na mnohých místech s důrazem vyjádřeným, který se stýkal s tímto vědeckým ruchem. Tu působil na něho hlavně svým velikým zjevem anglický přírodovědec Isaac Newton (1642—1727), jehož vítězný postup v mechanice nebes a ve fysice se stal ideálem vědeckého postupu v celé době osvícenské[5]. Hume dobře chápal význam vědeckého myšlení

[1] Treatise B. I. P. I. S. VII. (325).

[2] Enquiry Sect. XII., P. I. (Essays II. 127).

[3] Treatise B. I. P. IV. Sect. III. (512 a n.).

[4] Enquiry Sect. XII. P. I. pozn. (Essays II. 127) „velmi duchaplný spisovatel“.

[5] David Hume, Oeuvres philosophiques choisies. Essais sur l'entendement humain 1912. Preface de L. Lévy-Bruhl, str. VIII.

od Galileiho do Newtona a jeho důsledky pro filosofii. Ve sbírce „Essays Moral and Political“ z roku 1742 Vol. II. v essai „On the Middle Station of Life“ praví, že Galilei a Newton tak vynikají nad ostatní veliké filosofy, že nemůže připustiti, aby někdo jiný jim byl postaven na roveň. Více zná ovšem Newtona, jehož hlavní spis „Principia philosophiae naturalis mathematica“ [1] četl, a nazývá jej svým obvyklým čestným titulem „a great philosopher“ [2]. Newtonova teorie přitažlivosti má pro něho takový význam, že mu jest vzorem k vyhledávání zákona duševní přitažlivosti, jejž nalézá v asociaci idejí [3]. Kromě Newtona zná a cituje spisy Newtonova žáka Clarka, a z poznámky, v níž se zmiňuje o Newtonově velikosti, vysvítá, že znal také tehdejší polemiky o Newtonově učení, vedené Clarkem a j. [4], a že nepokládal přitažlivost za sílu působící do dálky, nýbrž prostřednictvím etherického fluida. Vedle Clarka zná také spisy tehdejšího anglického matematika Barrowa, jehož „Matematical Lectures“ [5] cituje při svém výkladu o teorii prostoru.

8. K plnému pochopení věcného obsahu moderního vývoje matematiky a fysiky překáželo však Humovi jednak jeho převážně literárně-historické vzdělání [6], jednak jeho krajní empirismus nepřátelský každému racionalismu. Nicméně i přes to měli tito vědci značný vliv na jeho filosofování, a to ve směru metodickém. Podali mu vzornou vědeckou metodu, která se mu stala ideálem i ve filosofii. Metoda vystříhající se všech metafysických končin a hypothetických neurčitostí, hledající všude „causae verae“ a vyhýbající se „qualitates occultae“, již zvláště vyjádřil Newton svou známou větou „Hypotheses non fingo“, přivedla nový prvek do Humovy filosofie. Přesnost metody stala se prvním požadavkem Humovým. O své „science of man“ praví, že se nesmí povzná-

[1] An enquiry concerning the Principles of Morals (zkráceně Enquiry of Morals), Sect. III.

[2] Enquiry Sect. VII. (Essays II., str. 60—61, pozn.).

[3] Treatise B. I. P. I. Sect. IV. (str. 320).

[4] Meyerson, Identité et realité. Paris 1912. Str. 512.

[5] Treatise B. I. P. II. Sect. IV. (str. 353).

[6] Riehl, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. 6. Aufl. 1921. Str. 78.

šeti nad zkušenost a že musí všecky hypothesy, které předstírají, že dovedou odkrýti konečné, původní vlastnosti lidské přirozenosti, zamítnouti jako osobivé a chimerické[1]. Filosofovi musí stačiti, když vytvoří svoji teorii na základě dostatečných dat zkušenosti a spokojí se s ní, vidí-li, že další zkoumání by ho přivedlo do temné a nejisté spekulace[2]. Později ještě útočněji vystupuje proti filosofii, jež si troufá opustiti půdu zkušenosti, nazývá ji nepravou metafysikou, metafysickým jargonem, jest to filosofie smíšená s populární pověrou, jíž dodává vědeckého a filosofického rázu[3]; jediným prostředkem proti ní je mu kritika rozumu, přesná analysa jeho mohutností a schopností, která nám ukazuje, že náš rozum je neschopen řešiti tak vzdálené a temné předměty. Ba Hume jde ve své rozhořčenosti proti této metafysice tak daleko, že proti ní sahá k prostředku, jehož užívala inkvisice a volá na čtenáře, aby hodil do ohně každou knihu, která užívá abstraktní metody, mimo matematiku, a která při faktech neužívá experimentální metody[4].

9. Positivní metoda, jíž Hume ve svých spisech všude užívá, přinesla mu zcela nové světlo ve filosofii. Na základě této metody poznal celou řadu zbytečných a naivních problémů ve filosofii, vznikajících často z nepřesně a jen slovně definovaných pojmů. Positivní metoda dodala mu zbraně k přísné kritice veškeré dosavadní filosofie, která tak osvěžujícím způsobem působila na Kanta. Hume si byl hrdě vědom této novoty své filosofie[5]; jako Kant se pokládal za Koperníka nové filosofie, tak Hume se srovnával s Kryštofem Kolumbem, a jak Lévy-Bruhl[6] správně podotýká, není toto srovnání beze vší podstaty. Avšak jako později u Comta, tak také již u Huma vede positivismus leckdy ke krátkozrakému vytyčování hranic lidského poznání. Jako Comte svým omezováním vědeckého zkoumání na předměty příliš blízké praksi přišel v příkrý

[1] Treatise, Introduction (ke konci).
[2] Treatise B. I. P. I. Sect. IV. (str. 320).
[3] Enquiry Sect I. (Essays II., str. 9).
[4] Enquiry Sect. XII. (konec).
[5] Treatise B. I. P. IV. Sect. VII. Conclusion.
[6] Lévy-Bruhl n. u. m. str. V.

rozpor s vědeckým duchem na př. v astronomii[1], tak také Hume leckde, obávaje se, aby se nevzdálil od fakt a neupadl do temných a nejistých spekulací, opouštěl problémy právě ve středu řešení a neukončoval jich, dovolávaje se velmi často iracionálních momentů; tím právě se stalo, že Humovo dílo nemá celkového systematického ucelení, nýbrž ztrácí se často v rapsodických úvahách[2].

c) Iracionalismus.

10. Na Huma působil však kromě dvou jmenovaných směrů ještě třetí směr, na který se obyčejně zapomíná, a to jest právě směr, který nám vysvětluje zálibu tohoto velikého positivisty v iracionálních momentech a který sbližuje jeho positivismus se skepticismem[3]. Jest to směr iracionalistického naturalismu se skeptickým nádechem, který se vyvinul z renaissanční filosofie a jest charakterisován Montaignem jakožto prvním representantem. Jako zvláštní filosofický směr jsem vytknul tento proud již ve svém „Vývoji filosofického myšlení evropského“[4]. Bez stálého přihlížení k tomuto směru neporozumíme leckterým obratům v myšlení Humově a zvláště při řešení problému reality. Jest zajímavo pozorovati, jak se v dějinách filosofie rádo chodí po vyšlapaných cestách[5]. V Humově filosofii se vše obyčejně vyvozuje z Locka a Berkeleyho. Tak na př. Quast[6], který si obral za předmět své monografie pojem velice blízko se stýkající s Humovým pojmem reality, a to pojem víry (belief), hledá jeho kořeny jen u Locka a Berkeleyho, přes to, že u obou filosofů má víra zcela jiný ráz nežli u Huma. Jde přece o to, odkud nabyl pro Huma onen pojem takové síly, že se stal hlavním pojmem jeho filosofie, takže

[1] Meyerson, Identité et réalité, str. 11.

[2] Vysvětlovati to jediné tím, že Hume byl essayista a že se s ohledem na krásnou formu nedbale a nenuceně vyjadřoval, jak činí Markéta Merlekerová (Humes Begriff der Realität, 1920, str. 107), nezdá se mi zcela správné. Příčiny byly tu hlubší a filosofické.

[3] Enquiry Sect XII. P. III. (Essays II. 133).

[4] Str. 203—8.

[5] Smutné ovšem je, když kritikové posuzují díla jen podle těchto vyšlapaných cest, neznajíce ještě při tom jiných kategorií nežli správný, nesprávný.

[6] Otto Quast, Der Begriff des Belief bei David Hume 1903, str. 4 a n.

němečtí iracionalisté, Hamann a Jacobi, viděli v něm dokonce spasitele proti Kantovi. Také Thomsen ve svém důkladném díle o Humovi[1] jmenuje všecky možné filosofy, jež Hume cituje, i Larochefoucaulta, vynechává však hlavní stoupence iracionalismu. Jediný ze spisovatelů, kteří se obírali Humem, Raoul Richter si všiml působení tohoto směru na Huma, poněvadž byl nucen obírati se jím ve své knize o dějinách skepticismu[2]. Raoul Richter vycítil, že se u Huma vyskytuje podobný naturalismus jako u Rousseaua[3], že Hume vlivem tohoto naturalismu velebí přírodní instinkt; přírodní instinkt pak jej přivádí dále k pojmu víry, jenž se mu stává základním vysvětlovacím principem. Richter, jda ve stopách svých studií, hledá původ tohoto naturalismu v Pyrrhonicích Montaignovi a Charronovi. Avšak to jsou příliš vzdálení filosofové, i když je Hume znal. Zde bylo potřebí nalézti působení filosofa časově blízkého, jehož působení v oné době bylo ještě živé a rozšířené, a který novotou svých názorů dovedl strhnouti Huma. Richter ho ovšem nalézti nemohl, poněvadž, ku podivu, ve své znamenité knize o skepticismu o jednom z nejdůležitějších skeptiků se nezmiňuje; tímto skeptikem byl francouzský filosof Pierre Bayle (1647—1706)[4]. Bayle je jeden z nejbystřejších pokračovatelů Montaignových[5] a stejně jako Montaigne spojuje filosofický skepticismus se silným dogmatismem naturalistickým[6]. Přirozený instinkt a přímý cit jsou jedinými vůdci člověka v životě a zachraňují jej tam, kde by hledal marně pomoci u

[1] Thomsen, David Hume, str. 25 a 166.

[2] Raoul Richter, Der Skepticismus in der Philosophie und seine Überwindung II. Bd. 1908, str. 275, 289, 295, 301 a j.

[3] Rousseau přes značné styky s Humem nikterak nepůsobil na něho filosoficky. Viz znamenitou charakteristiku Rousseaua podanou Humem Blairovi. Burton II 312—317. Thomsen, David Hume str. 127 a n.

[4] Jean Delvolvé, Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle. 1906.

[5] Delvolvé ibidem str. 22, 86, 224.

[6] Strowski (Pascal et son temps I., str. 18, 38), který tak zdůrazňuje domnělý stoicismus Montaignův, jest však na konec nucen omeziti jej na individuální stoicismus (tedy ataraxii); při tom ovšem zapomíná, že ataraxii mají stoikové společnou se skeptiky.

vědomé činnosti rozumové[1]. S tohoto hlediska probírá pak náboženské pravdy rozumově odůvodňované, odmítá jejich rozumovou vysvětlitelnost a vrhá se v náruč absolutní víry, neboť víra je tím vznešenější, čím více odporuje rozumu[2]. Příkladem krajní plané rozumové theologie a filosofie jest mu Spinoza, kterého proto považuje za největšího atheistu světa[3].

11. Hume cituje Bayla několikrát[4] a podle citátů soudíc užíval jako všickni osvícenští filosofové hojně Baylova „Dictionnaire historique et critique“[5]. Když se vyslovuje o Berkeleym, že jest vlastně skeptikem, zmiňuje se při tom o Baylovi jako o jednom z nejlepších skeptiků[6]. A Baylův vliv na Huma stává se právě hojným užíváním slovníka velmi významným. Baylův kontrast přírody a rozumu přešel mu takřka do krve[7], přejímá celý jeho skeptický postoj, dovolávající se Pyrrhoniků[8], a také jeho iracionalistické řešení náboženského problému, kladoucí prostou víru proti každému pokusu o rozumové jeho řešení[9]. Ostatně Hume nacházel podobné stanovisko k náboženství již v dřívější anglické filosofii u Fr. Bacona a Tom. Hobbesa. Avšak formulace poměru náboženské víry k rozumu jest úplně táž jako u Bayla, takže skutečně jako u Bayla nevíme leckdy u něho, zda to míní upřímně či nikoli. Je to použití obvyklého pojmu dvojí pravdy, které má zakrýti vlastní náboženské přesvědčení před veřejností. Humovu pohodlnému charakteru, vyhýbajícímu se s úzkostlivostí každému veřejnému konfliktu, se tato formulace neobyčejně hodila. Jeho empirismus nepřátelský každému racionalismu se tu stýká s tendencemi Baylovými. Také Spinoza jest mu příkladem nejnesprávnější filo-

[1] Bayle, Pensées diverses sur la comète, sect. CXXXVII; Delvolvé, ibidem str. 50.

[2] Delvolvé, ibidem str. 254, 294, 312.

[3] Bayle, Dictionnaire čl. Spinoza. Cituji Baylův slovník podle vyd. z r. 1740 (hollandského) Tome IV. 253. Podle tohoto vydání jsem též srovnal vývody Delvolvého.

[4] Pětkrát.

[5] Treatise B. I. P. IV. Sect. V. (531).

[6] Enquiry Sect. XII. P. I. (Essay II. 127, pozn.).

[7] Treatise B. I. P. IV. Sect. II. (237) a na nesčetných místech jiných.

[8] Enquiry Sect. XII. P. III. (Essays II. 133).

[9] Enquiry Sect. X. (Essays II. 108).

sofie a častuje ho stejně jako Bayle, jehož slovníku se tu dovolává, titulem největšího atheisty[1]. Ovšem jako Bayle Spinozy užívá jako berana proti theologům, tak Hume bije do Spinozy, aby tím bil do pojmu nehmotné duše.

12. Avšak vedle tohoto základního vlivu působil Bayle na Huma též v tom směru, že mu podal popudy k leckterým problémům, jež se staly nejdůležitějšími v celé filosofii Humově. Tak slavný Humův essay o zázracích[2] má svého předchůdce v „Les pensées diverses sur la comète" z r. 1681, v němž má Bayle podobné negativní stanovisko k zázraku, připouštěje jej jedině v zájmu víry. Rovněž essay „O zvláštní prozřetelnosti"[3] a jeho základní ideu můžeme srovnati s názory Baylovými, pronesenými v „Dictionnaire historique et critique" hlavně v článku „Pauliciens"[4]. Hume ovšem důrazněji zamítá manicheismus nežli Bayle, jehož vyvrácení manicheismu v Eclaircissements sur les Manichéens v II. vyd. slovníku bylo jen formální[5]). Také u Huma jako u Bayla jest v souvislosti se základním odmítáním racionalistické theologie a filosofie naprostá důvěra v principy prakse[6] a uznávání samostatné morálky, nezávislé na theologických a metafysických systémech[7]. Ani v zájmu morálnosti uváděné důkazy pro nehmotnost, jednotu a nesmrtelnost duše nejsou u Bayla vyňaty z tohoto odmítání stejně jako svoboda vůle jakožto liberum arbitrium indifferentiae[8]. Také Hume věnoval týmž předmětům již ve svém spise z doby mládí delší úvahy[9] a odmítá je také tak rozhodně jako Bayle.

Než i v čistě filosofických otázkách, které se nedotýkají náboženssko-mravních idejí, nalezneme u Bayla leckteré zrnko, z něhož se u Huma vyvinul mnohý důležitý problém filosofický.

[1] Treatise B. I. P. IV. Sect. V. (525 a n.).
[2] Enquiry Sect. X. („Of Miracles").
[3] Enquiry Sect. XI. „Of a Particular Providence and of a Future State."
[4] Tome III. 624, Delvolvé ibidem 307.
[5] Delvolvé ibidem 308.
[6] Delvolvé ibidem 97, 253.
[7] Delvolvé ibidem 426.
[8] Delvolvé ibidem 362, 297, čl. „Rorarius" Baylova slovníku T. IV., str.
[9] Treatise B. I. P. IV. Sect. V., VI

Tak hned skeptické stanovisko Baylovo k abstraktnímu pojmu prázdného prostoru[1], dále odmítání možnosti nekonečného dělení prostorového[2], jež souvisí se zálibou pro atomismus u Bayla, nezůstalo, jak ukazuje Treatise, bez vlivu na Huma. Thomsen[3] vysvětluje podobné názory Humovy[4] jen vlivem Berkeleyho, avšak tajná záliba Humova přes všechen positivismus pro atomistickou soustavu filosofickou prozrazuje také tu vliv Baylův. Konečně v našem problému veliký význam mající pojem víry, zvláště v souvislosti s existencí těles vnějších, má svůj základ v podobném názoru Baylově, který souvisí s celým jeho naturalismem. Ve čl. „Pyrrhon" v „Dictionnaire historique et critique" přiznává Bayle s Malebranchem, že nemáme důkazu jisté existence vnějších předmětů[5] a že jí nelze dokázati bez odvolání se k víře[6].

13. Iracionalistický směr, a zvláště Bayle, přispěl neobyčejně jednak k osvěžení a ujasnění Humovy filosofie v literárním ohledu, jednak k ostrému pointování problémů a hledání jich tam, kde jich nikdo netuší. Vlivem tohoto směru nabyla Humova filosofie poněkud jiné tvářnosti nežli tehdejší abstraktní filosofie, takže Huma čteme i dnes jako každého jiného dnešního filosofa, bez nějakého vnitřního nucení; jeho problémy jako by vycházely samy sebou z naší doby kdežto ke čtení jiných filosofů 18. století, což platí leckdy i o Kantovi, musíme se nutiti. Než tento směr měl také neblahý vliv na Huma a jeho filosofii, zvláště svým příliš zdůrazňovaným iracionalismem a příkrým kontrastem přírody a rozumu, takže Hume se leckde vyhýbá nutnému zracionalisování iracionálních momentů, spokojuje se často s konstatováním čisté iracionality, jak to na př. nejvíce bije do očí při jeho řešení problému kausality. Převzetí pojmu dvojí pravdy od Bayla pro řešení

[1] Delvolvé ibidem 351.

[2] Delvolvé ibidem 352.

[3] Thomsen, David Hume str. 225 a n.

[4] Treatise B. I. P. II. Sect. I., II., III.

[5] Delvolvé ibidem str. 256; Bayle, Pyrrhon T. III. 732.

[6] Markéta Marlekerová (Humes Begriff der Realität str. 52, pozn.) cituje také toto místo a uznává, že Bayle byl Humovi vedle Berkeleyho učitelem ve skepticismu, avšak k celkovému ocenění Baylova významu pro Huma nedochází a tak zdůrazňuje vliv Berkeleyho více než třeba.

problémů náboženských mělo za následek nemužné, často dojem neupřímnosti vyvolávající, chování v praktickém uplatňování názorů o náboženství[1], takže v této příčině Hume nesnese srovnání s ostatními anglickými deisty a volnými mysliteli.

III. Humovy hlavní spisy filosofické.

14. Z Humových spisů filosofických, které při řešení našeho problému přicházejí hlavně v úvahu, je to předně I. díl rozsáhlého prvního díla filosofického: A Treatise of Human Nature, Book I. — On the Understanding (Pojednání o lidské přirozenosti, kniha první. — O rozumu), podle Humovy autobiografie[2] plod jeho filosofického mládí (Humovi bylo 26 let) a pobytu ve francouzském ústraní v la Flèche v Anjou. Tento první díl tvoří samostatnou část a vyšel současně s II. dílem na počátku roku 1739. Spis ukazuje neobyčejný talent Humův pro kritickou filosofii a jeví vedle nesmírné erudice známky mladického ducha, odvahu v myšlení i nedostatek výrazové a slohové opatrnosti. Dílo, které svou hodnotou se vyrovnává největším filosofickým dílům, nevzbudilo bohužel žádného ohlasu. Bylo to mrtvě narozené dítě[3], jak praví sám autor ve své autobiografii, ba nevyvolalo přes svůj radikalismus ani repotu mezi náboženskými zeloty. Hume se sice chlubí, že se vlivem svého sanguinického temperamentu záhy vyhojil z této rány, nicméně toto ignorování obecenstvem jeho spisu, do něhož vkládal přemrštěné naděje mládí, mělo značný vliv na něho, neboť kdykoli později mluví o tomto spise, nezmiňuje se o něm jinak než jako o „unfortunate Treatise" (nešťastné pojednání). Věta, kterou napsal v předběžném poznamenání (advertissement) k svému dílu „The approbation of the Public I consider as the greatest reward of my labors"[4] byla pro něho příliš směrodatná. Hlavní životní snaha, vyniknouti v literatuře, k níž se sám v životopise přiznává, byla vždy určována tímto nesmírným ohledem na obecenstvo, takže jeho autobiografie není

[1] Thomsen David Hume str. 98 a n.

[2] Essays I. 1—8.

[3] it fell dead- born from the press.

[4] „Schválení obecenstvem považuji za největší odměnu své práce."

takřka nic jiného, nežli líčení zklamání a nadějí, vzbuzovaných odmítáním nebo přijímáním jeho spisů obecenstvem. To tedy bylo hlavní příčinou zavrhnutí tak hodnotného spisu autorem samým, jakého nalezneme málo příkladů v dějinách literatury. V předběžné poznámce k druhému svazku svých spisů v posmrtném vydání z r. 1777 (jež autor za živa ještě uspořádal), nazývá Hume své dílo „juvenile work, which the author never acknowledged“ [1]. Od prvého vydání Hume ho nikdy již neotiskl a bohužel také dále již nepropracovával. Aby pak dal obecenstvu náhradu za tento první díl, zkrátil jej, vybral z něho nejdůležitější věci, dal mu novou formu a vydal r. 1748 spis, známý dnes pod titulem „An enquiry concerning Human Understanding“ [2]. Domníval se totiž, že neúspěch Treatisu byl spíše zaviněn způsobem zpracování nežli obsahem (more from the manner than the matter), a proto, dá-li mu novou formu, že bude více působiti. V listě Gilbertu Elliotovi praví Hume, varuje ho, aby nečetl Treatise: „Zkrácením a zjednodušením otázek činím je úplnějšími. Addo, dum minuo. Filosofické principy jsou tytéž v obou [3].“ Tento čistě formální důvod přiměl Huma, aby napsal Enquiry. Netřeba si tedy proti výslovnému výroku Humovu, který tu nebyl veden žádnou jinou pohnutkou než svou ctižádostí, představovati, že by byl napsal Enquiry proto, že změnil své filosofické názory, aby tedy byl tlumočníkem těchto nových názorů, jak soudí na př. ve svém díle Ed. Grimm [4]. Také W. Brede [5] na mnohých místech svého spisu, věnovaného tomuto předmětu, přeceňuje onen rozdíl. Jsou sice i v obsahu obou spisů rozdíly, neboť nelze si mysliti, že by filosof v desíti letech nezměnil poněkud svých názorů — na př. Hume změnil své názory o exaktnosti geometrie, Enquiry a vůbec

[1] „Mladické dílo, kterého autor nikdy neuznal.“

[2] „Zkoumání o lidském rozumu“, do češtiny přeložil J. Škola a dílo vyšlo v Laichtrově Výboru r. 1899. Původně se ovšem nazývalo „Philosophical Essays concerning Human Understanding“ (Filosofické essaye o lidském rozumu), 1748.

[3] Burton Life and Correspondence of David Hume, 1846, I., str. 337.

[4] Ed. Grimm, Zur Geschichte des Erkenntnisproblems von Bacon bis Hume, 1890, str. 571—586.

[5] W. Brede, Der Unterschied der Lehren Humes im „Treatise“ und in der „Enquiry“, 1890.

pozdější spisy jsou poněkud racionalističtější a realističtější[1] — nicméně hlavní základní myšlenky, týkající se zvláště našeho problému, jsou v obou spisech stejné. A tedy i když Hume sám prohlašuje, že jedině Enquiry obsahuje přesně jeho filosofické názory a principy[2], nemusíme tak souditi my, kteří jsme zbaveni jeho úzkostlivého ohledu na obecenstvo. Že by tu působil také druhý životní motiv Humův, aby měl totiž pokoj a vyhnul se útokům[3], nezdá se nám pravděpodobným. Kromě jediné, velmi nepříznivé recense v „The History of the Works of the Learned" nebylo nikde zmínky o díle Humově[4], a Hume sám se zmiňuje ve svém životopise, a to po vydání Enquiry, že r. 1749 podle sdělení knihkupce A. Millera jeho dřívější publikace počínají se stávati předmětem rozhovorů až na nešťastný „Treatise". Nám dnes proti autorovu mínění imponuje mladický Treatise mnohem více nežli opatrný Enquiry. Treatise je skutečně dílo přísně filosofické, pojednávající přes zmíněné vady s odvahou mládí o nejtěžších problémech filosofických a přinášející do nich jasno, kdežto Enquiry vybírá vlastně z celého souboru problémů jen to nejdůležitější, hlavně problém kausality, a hledí filosofickou úvahu obléci do populárního roucha. Svým úvodem o populární a abstraktní filosofii[5] prozrazuje Hume svůj ješitný úmysl, který při spisování tohoto díla měl, neboť abstraktní filosofie získává málo slávy, kdežto populární filosofie se hojně čte a působí. Avšak jako se zmýlil v témže úvodě při Lockovi a Aristotelovi, domnívaje se, že budou dávno zapomenuti, kdy Addison a Cicero budou ještě čteni, nejinak jest tomu při posuzování vlastního díla. Domníval se, že Enquiry úplně zatlačí Treatise, ale nestalo se tak, všecka vydání Humových spisů vzniklá po r. 1777 přinášejí znovu Treatise vedle Enquiry, a jak Heinrich Hasse[6]

[1] Otto Quast, Der Begriff des Belief bei David Hume, 1903, str. 125.

[2] Advertissement k vydání z r. 1777 „may alone be regarded as containing his philosophical sentiments and principles".

[3] H. Höffding, Geschichte der neueren Philosophie (přeložil do němčiny F. Bendixen) Bd. I., str. 584, pozn. 80 ke str. 487.

[4] Thomsen, David Hume, str. 44.

[5] Enquiry Sect. I. (Essays II., str. 1 a n.).

[6] Hasse, Problem der Gültigkeit in der Philosophie David Humes, 1920, str. 21, pozn.

praví, může se dnes pokládati za nesporné mínění, že nutno při zkoumání Humovy filosofie přihlížeti k oběma spisům stejně. Pro náš problém má naopak Treatise mnohem větší význam nežli Enquiry. Proti všeobecnému souhlasu humovských badatelů uvádím jen jako curiosum názor Thomsenův, který v této příčině pronesl ve svém jinak velmi záslužném díle o Humovi[1]. Thomsen dává úplně za pravdu Humovi, i když připouští, že jeho úsudek byl zakalen ctižádostí, a pokládá Treatise za dílo takřka bezcenné, plné mladické domýšlivosti a výrazové nepřesnosti, proti němuž Enquiry jest dílo zralé úvahy, které vypustilo všecky nesmyslné úvahy[2] Treatisu. Hume, přes to, že tak zdárně působil na Kanta, není Thomsenovi noëtikem, nýbrž jediné osvětovým filosofem a zakladatelem vědy a filosofie náboženské, takže ve filosofii mají trvalý význam jediné jeho spisy „Natural History of Religion" a „Dialogues on Natural Religion"[3], kdežto neoriginální noëtické spisy jsou pochybené pokusy psychologické, které kromě problému kausality zůstaly beze všeho významu pro další vývoj filosofie. Thomsen náleží mezi filosofy, o nichž mluví v předmluvě ke své knize Hasse[4], že přistupují k Humovu dílu s dogmatickými předpoklady, vidouce v Humovi nanejvýše předchůdce Kantovy nauky a nezkoumajíce bez předsudků vlastní dílo Humovo. Thomsen se hlásí ve svých teoretických úvahách částečně k stanovisku marburské školy a východiskem noëtickým je mu Kant, takže ve filosofii vše má význam, co souhlasí s Kantem. Za kriterium noëtiky Humovy si vybírá hlavně pojem kvantity, prostoru a času, a na základě těchto problémů velice snadno odbavuje Huma, neboť tu se jeví jeho nejslabší stránky. O problému reality, tedy o problému pro Huma nejdůležitějším, se zmiňuje jen letmo. Jak dogmaticky a nespravedlivě posuzuje Huma, viděti nejlépe z důkladné

[1] Thomsen, David Hume, str. 4 a n.

[2] Ibidem doslovně „die schlimmsten Sinnlosigkeiten".

[3] Oba spisy přeložil do češtiny J. Škola pod tituly „Přirozené dějiny náboženství" a „Rozmluvy o náboženství přirozeném" a vyšly v Laichtrově Výboru r. 1900.

[4] Hasse, Problem der Gültigkeit etc. Vorwort, str. 5. Stejně a přímo proti Thomsenovi obrací se Markéta Marlekerová, Humes Begriff der Realität, str. 109.

práce Hassovy, o níž již byla zmínka a která věcně a spravedlivě oceňuje Huma i tam, kde se obyčejně pokládá za naprostého skeptika, totiž při problému logické platnosti. Slova správný, nesprávný, nesmyslný, chyba a pod., jichž Thomsen nadměrně užívá, charakterisují jeho způsob kritiky dosti význačně.

IV. Slovní označování pojmu skutečnosti.

15. Pojem skutečnosti jest v češtině stejně jako v němčině označován hlavními třemi, resp. čtyřmi synonymy: existence (jsoucnost), skutečnost, realita, něm. Existenz (Dasein), Wirklichkeit, Realität. Angličtina a francouzština užívají jen dvou hlavních výrazů franc. existence, réalité, angl. existence, reality. Je pochopitelno, že ze zvyku, každému slovu přikládati nějaký obsah, vyskytly se snahy u filosofů rozeznávati také mezi různými pojmy: existence, skutečnosti a reality. Nejznámější tu jest stanovisko Brentanovců, chtějících přesně rozlišovati mezi pojmem existence a skutečnosti, resp. reality. Zvláště žák Brentanův Ant. Marty varoval před směšováním pojmů existence a reality; existence má pro něho jenom logický význam, vzniká teprve reflexí a předpokládá tedy vždy soud, kdežto realita jest blíže nevysvětlitelná a jest nám dána ve všech fysických i psychických kvalitách[1]. K témuž rozlišování se přiznává též Baldwin[2], který pro onu nevysvětlitelnou vlastnost věcí, označovanou realitou, užívá termínu koeficient reality. Na druhé straně rozlišuje Külpe již po Heglově vzoru mezi pojmy skutečnosti (Wirklichkeit) a realitou (Realität)[3]. Slova „skutečnost“ užívá pro to, co je nám dáno jako skutečné, tedy pro jev, kdežto svět transcendentní našemu vědomí tvoří mu realitu. A tak podle těchto různých názorů znamenala by existence logický pojem vzniklý reflexí o skutečnosti, skutečnost by tvořily empirické skutečné předměty, kdežto realitu by vyjadřovaly trans-

[1] Ant. Marty, Vierteljahrschrift f. wiss. Phil. VIII. S. 171. Jerusalem, Die Urteilsfunktion 1895, str. 68 a n.

[2] J. M. Baldwin, Das Denken und die Dinge, něm. překl. I, str. 296—297.

[3] O. Külpe, Die Realisierung 1912, str. 13—14.

cendentní (metempirické) předměty. Avšak, byť i toto rozlišování nebylo zcela bez podstaty, jest úplně zbytečné, neboť všecky tři rozlišené druhy skutečnosti mají společný základ, onu základní kvalitu dále nevysvětlitelnou, a to ať se objevují kdekoli a v kterékoli formě. Mám-li označiti blíže, o který druh skutečnosti mi jde, učiním tak nejlépe přidáním náležitého přívlastku jako na př. existence vnějších předmětů. Zcela právem přechází tedy Pfänder[1] tyto rozdíly a užívá ve své logice v odstavci pojednávajícím o existenciálních soudech a o existenci všech tří slov promiscue bez rozdílu významu.

16: Také Hume nečiní valného rozdílu mezi pojmem existence a reality, ač užívá obou slov. Označuje sice slovem existence hlavně obecný pojem skutečnosti a zvláště jeho logickou stránku[2], avšak užívá ho též o konkretní skutečnosti, nazývaje realitu vnějších předmětů „external existence“[3] a vysvětluje ji blíže jakožto „continued and distinct or independent existence“[4]. Že skutečně nečiní tu mezi slovy rozdílu, je vidno z výrazu „reality and continued existence“[5]. V témže významu užívá slova „real existence“[6], nebo prostě „existence“ (i v plur. existences jakožto jednotlivé předměty)[7]. Slovo „reality“ označuje mu celý systém skutečných předmětů, pokud nám jej podává paměť v souvislosti s přítomnými dojmy[8] anebo který se tvoří soudem. Ovšem tu užívá též výrazu system of realities[9], takže z toho vyplývá, že realities mu značí jednotlivé skutečné předměty, tedy totéž, co označoval slovem „existences“[10].

[1] Alex. Pfänder, Logik 1921, str. 189 a n.

[2] Treatise B. I. P. II. Sect. VI. (370). Sect. VII. (396).

[3] Treatise B. I. P. II. Sect. VI. (371).

[4] Treatise B. I. P. IV. Sect. II. (479, 496 500), „trvalá a odlišná neboli nezávislá existence.“

[5] Treatise B. I. P. IV. Sect. II. (483).

[6] Treatise B. I. P. III. Sect. IX. (408).

[7] Ibidem.

[8] Treatise B. I. P. III. Sect. IX. (407).

[9] Ibidem.

[10] Viz též Markéta Marlekerová, Humes Begriff der Realität, str. 5, kde uvádí ještě jiné doklady na podporu tohoto mínění.

V. Základní východisko Humovo při problému skutečnosti.

17. Velikou předností Humovou při zkoumání pojmu skutečnosti jest, že nebral tento pojem jako samozřejmý, jak činili dosavadní filosofové, nýbrž že si jej učinil problémem, nelekaje se při tom vystoupiti z hranic dosavadní filosofie. A tím učinil originální krok v noëtice, stavě se tak přímo proti dosavadnímu intelektualismu[1] ve filosofii, kterému byl svět logicky úplně vysvětlitelný. Na základě svého empirického východiska odvozujícího platnost všech idejí z jednotlivých dojmů (impression) probírá také pojem reality. Co je skutečně reální, musí míti základ v dojmech (počitcích), a poněvadž nenalézá tu žádných racionálních momentů, které by realitu úplně vysvětlovaly, sahá k momentům iracionálním. A v tom záleží právě jeho smělé použití pojmu víry[2], které má ukázati, že svět nemizí úplně v našich „rozumových výtvorech", že naopak to, co je nám dáno, jest iracionální[3]. Ovšem tu narazil Hume na značné obtíže. Protiklad přírody a rozumu mu nebyl jen faktem jako všem ostatním iracionalistům, jenž by mu tvořil stilistický podklad mocného literárního účinu, neboť Humovi jde o to vystihnouti tento kontrast vědecky. Noëtický zájem, který u něho popírá Thomsen, byl naopak příliš silný, aby k tak významnému problému zůstal lhostejným. Právě celým dílem Humovým se vine energická tendence, tento problém, který uviděl v tak jasném světle málokdo jako on, zmoci noëticky a učiniti jej základem další filosofie. Ovšem tomu, že se mu tento pokus zcela nezdařil, nelze se diviti při prostředcích, kterých k tomu použil a

[1] Co zde nazýváme intelektualismem, jinde nazývají racionalismem jako Louis Rougier, Les paralogismes du rationalisme 1920, str. VII. (Avertissement), který naopak vidí v intelektualismu správný vědecký postup. Užil jsem slova intelektualismus proto, že je v tomto významu obvyklé v naší literatuře.

[2] Viz O. Quast, Der Begriff des Belief bei David Hume, str. 1. Držím se obvyklého překladu belief = víra, který jest také dán v německém slově „Glaube", ačkoli právě pro stálé ztotožňování tohoto noëtického pojmu s náboženským mělo by se vlastně přeložiti jinak. Ovšem u nás již tohoto slova použil J. Škola ve svých překladech Huma, i Čáda užíval téhož slova v tomto významu, takže v naší filosofické terminologii jest již zdomácnělé.

[3] Friedrich Paulsen, „Dialoge über natürliche Religion", 3. vyd., str. 4, něm. překl.

vzhledem k tomu, že si musil raziti svou cestu sám v končinách dosud neznámých. Také lze snadno pochopiti, že se při tom zapletl do některých nejasností a nedůsledností, které na něm mnozí kritikové tak ostře kárají[1], nedbajíce toho, že tento problém tvoří až dodnes nejtvrdší oříšek filosofie vůbec a že ani dnes nemůže vystoupiti na světové forum žádný filosof, který by směle mohl prohlásiti, že onen problém beze zbytku rozřešil.

18. Základní vadou Humova řešení jest, že k němu použil tehdejší psychologie, která nebyla s to vystihnouti složitých stavů duše. Jeho zmechanisovaná psychologie, drobíc celý duševní život v psychické atomy, nevšímá si aktivních stavů duše, scelujících prvky v jednotu, a vysvětluje vše asociacemi. U Huma aktivní stránka duše ustupuje úplně do pozadí, všude prozírá základní myšlenka duševní setrvačnosti, která po způsobu tehdejší fysiky chce všecky duševní stavy uvésti na několik základních mechanicky probíhajících procesů. Zajímavo jest povšimnouti si, jak málo bere Hume zřetel na pozornost, která je právě pro jeho problém nesmírné důležitosti. Tím se stalo, že přes svůj psychologický atomismus isoloval jednotlivé duševní funkce příliš od sebe, čině z nich zvláštní mohutnosti jakožto přihrádky naprosto od sebe oddělené, jako na př. rozum a obrazotvornost. Ačkoli znal moderní vývoj fysiky, nepostihl její základní jednotné tendence spojovati zkušenost s rozumovou činností a činil z obou metod, které jen společně zdárně mohou působiti, dvě naprosto oddělené metody, z nichž jedna, týkající se jen poměru idejí, jest úplně racionální, kdežto druhá, týkající se skutečnosti, nedosahuje nikdy racionality, zůstávajíc čistě iracionální[2]. A tak, ač na mnohých místech si je vědom nutnosti spolupráce rozumu s iracionálními momenty[3], přece na druhé straně nedovedl přesně vystihnouti podstatu této spolupráce a upadal zpět do příkrého rozlučování rozumu a zkušenosti, rozumu a obrazotvornosti, rozumu a víry, jež vyjadřuje základní kontrast rozumu a přírody. Tím dodal zbraně pozdější romantické a pragmatické filosofii, které právě na tomto rozlučování budují.

[1] Compayré, La philosophie de David Hume 1873 str. 75.
[2] Hasse, Problem der Gültigkeit etc., str. 144.
[3] Viz zvláště Enquiry Sect. XII. P. I. (Essays II. 124.)

19. Na základě tohoto východiska trpí u Huma také problém reality týmiž nesnázemi. Dá se tedy také tu snadno kárati a odsuzovati. Nám, kterým se dostalo dosavadní filosofickou prací jasnějších a propracovanějších pojmů, jest to velice snadno. Avšak úkolem historika filosofie není jen posuzovati vše s dnešního hlediska, nýbrž vedle toho musí se uměti postaviti na stanovisko autorovo a dovésti s ním procítiti také všecky obtíže, které mu onen problém s jeho hlediska přinášel[1]. Na Humovi je právě viděti, jak filosofie jest věcí kolektivní spolupráce, jak i vynikající jednotlivec tápe v tomto oboru, je-li odkázán sám na sebe a nemá-li v tom směru dobře připravenou půdu předešlými generacemi. Nicméně i přes tyto vady a nesnáze nebyla práce Humova marná. Veliká zásluha mu zůstane, že poukázal první na význam iracionálních momentů v noëtice a že zvláště jich použil při problému reality a to nejen reality metafysické, nýbrž reality vůbec.

VI. Problém existence vůbec.

20. Vrcholem krajně racionalistické soustavy myšlenkové jest Anselmův ontologický důkaz boží existence jakožto důsledek přesvědčení, že myšlení a bytí jest totožné, které vyplývá nutně z antického absolutního racionalismu. Na základě tohoto přesvědčení vzniká pojem existence jakožto přesný, ukončený racionální pojem, tvořící znak pojmů jako jiné znaky, a jím teprve každý pojem nabývá svého ucelení a dokonalosti. Pozdější středověká scholastika, byť zřejmě zavrhovala (Tomáš Akvinský) Anselmův důkaz, činila tak nikoli z principu, nýbrž jedině pro jeho přílíš průhlednou nesprávnost, neboť sama se pohybuje v témž kruhu jako Anselm, vycházejíc z téhož základního racionalistického přesvědčení. (Tomáš Akvinský soudí z jednoty essence a existence v Bohu na jeho existenci.) A zakladatel moderní racionalistické filosofie, René Deścartes, neostýchá se vrátiti docela klidně k starému ontologickému důkazu, který jest vlastně také podkladem filosofie Spinozovy a Leibnizovy[2]. Pojem existence jest podle

[1] Takové stanovisko zaujímají dnes již mnozí badatelé o Humovi, jako již zmíněný Hasse a Marlekerová.

[2] Rougier, Les paralogismes du rationalisme str. 168.

racionalistického ponětí zcela racionální pojem, v němž není nic iracionálního; může býti predikátem jako každý jiný pojem a přistoupením k ostatním znakům tvoří z nich skutečnost. A tak jest každá racionální metafysika, budující na tomto pojmu, nejen možná, nýbrž jest to zcela jistá věda jako všecky ostatní vědy, ba ještě více, neboť jediné ona dovede proniknouti až k pravé skutečnosti.

21. Proti těmto racionálně optimistickým názorům ozývá se Humova filosofie jako ostrý disharmonický tón rušící celkovou harmonii. Jest nanejvýš pochopitelno, že Hume, jehož základní filosofická tendence byla jak pod vlivem empirismu, tak pod vlivem iracionalismu namířena právě proti tomuto filosofickému racionalismu, byl důsledně přiveden k tomu, aby zkoumal pojem existence jakožto základní kámen celé racionalistické metafysiky a razil tu nové dráhy. Hume vystihl velice dobře iracionální moment při vědomí existence, které není apriorním pojmem, vzniklým pouhým myšlením, nýbrž vyrůstá z iracionální víry, která doprovází původně všecky naše dojmy (impressions) a představy (ideas). „Není dojmu ani ideje jakéhokoli druhu, již máme ve vědomí nebo v paměti, jež by nebyla chápána jako existující a nejdokonalejší idea; i přesvědčení o existenci[1] se tvoří z tohoto vědomí.“ Tento názor byl některými badateli (na př. Thomsenem)[2] pokládán za Humovo přiznání se k Berkeleyovu heslu esse-percipi, a to sotva správně. Již na to důrazně poukázal Hönigswald[3], jak nesprávné jest se stanoviska existence vnějších předmětů pokládati filosofii Humovu jen za prosté dokonání „konsciencialismu“ Berkeleyova, neboť Hume je vzdálen metafysických předpokladů Berkeleyových; v tom mu bránil jeho positivismus, který jej učinil nedůvěřivým jak k racionalistickým tak k empirickým konstrukcím. Proto se mi nezdá také býti správným pokus uvésti Huma a jeho pojem existence v příliš blízkou souvislost k Lockovi a Berkeleyovi, jak činí Markéta Marlekerová, podle níž vynikl Hume nad své předchůdce sevšeobecněním významu vědomí (consciousness), dvojsmyslností a

[1] Treatise B. I. P. II. Sect. VI. (370 a n.).

[2] Thomsen, David Hume, str. 392.

[3] Hönigswald. Über die Lehre Humes von der Realität der Außendinge, str. 18, 19—27.

chtěj nechtěj nonchalancí výrazu[1]. To by ovšem bylo příliš málo pro tak velkého filosofa a kromě toho hodnota těchto výtěžků jest dosti pochybná. A hned z tohoto výroku jest viděti, jak autorka význam vědomí pro Humův pojem existence příliš přeceňuje. Jest přirozeno, že Hume, jenž přejal Lockovu psychologii, kterou ovšem doplnil novými názory o citech, dále některé empirické názory Berkeleyovy, jako názor na obecné představy, byl také těmito ideami veden ve svých názorech o existenci. Avšak nad ně vyniká tím, že nepřijímá pouhý fakt, že veškerá existence se nám projevuje naším vědomím, nýbrž táže se po důvodech pojmu existence; tak vyniká nad oba své předchůdce a to zvláště tím, že jejich názory doplňuje iracionálním momentem, v ě r o u. Že ovšem k ujasnění Humova názoru na existenci přispěly také Gassendiho námitky, uveřejněné pod číslem 5. v dodatku k Descartovým „Meditationes de prima philosophia", jak uvádí Marlekerová, není pochyby, a jest skutečně s podivem, že autorka, která ukázala na dvou příkladech, že Hume četl nejen Descartovy „Meditationes"[2], nýbrž také „Regulae ad directionem ingenii" a že z nich čerpal myšlenky, najednou se táže, zda Hume pročetl „Meditationes" až do konce (tedy i s dodatkem). Že Hume četl Descartovy spisy, to můžeme souditi z jeho znalosti Descartovy filosofie i z jeho dopisu lékaři Cheynovi[3], v němž praví, že přečetl všecky nejslavnější knihy latinské, francouzské a anglické. Z jeho slov „I hate task reading" (nenávidím úkolové čtení)[4] nelze ještě odvozovati, že by musil se do námitek k Descartovým Meditacím nutiti a že by nutně byly úkolovým čtením, jak soudí autorka. Při Humově skepticky naladěné povaze je docela možno, že jej námitky zajímaly ještě více nežli samy „Meditace". A zájem jeho pro Gassendiho námitky byl ještě povzbuzen Baylem, tímto nemilosrdným kritikem všech důkazů existence boží, který měl na Huma tak značný vliv. Bayle se zmiňuje ve svém slovníku při hesle „Anselm"[5] jen letmo odmítavě o ontologickém důkaze, avšak při-

[1] Markéta Marlekerová, Humes Begriff der Realität, str. 30.
[2] Markéta Marlekerová, Humes, Begriff der Realität, str. 12, 24.
[3] Thomsen, David Hume, str. 24.
[4] Markéta Marlekerová, ibidem str. 79.
[5] Bayle, Dictionnaire historique et critique (1640) T. I. 243. Cituje

pomíná, že tento důkaz obnovil Descartes. A tu jest možno, že Huma, který měl tak značný zájem pro všecky slabé stránky důkazů boží existence, právě zajímaly výtky Gassendiho, které tak dobře doplňovaly vývody Baylovy. Neboť jediné tím nabyly Gassendiho námitky proti ontologickému důkazu boží existence, vrcholící v tom, že existence není vlastností a že nelze nutně spojovati essenci a existenci, dále že existence není dokonalostí, pro Huma významu, že přišly v souvislost s Baylovým hlediskem kladoucím proti racionálnímu důkazu iracionální víru.

22. Ovšem to budiž řečeno, že Humovo pojednání o existenci v Treatisu[1] není zrovna nejjasnější, vyskytují se tam obtíže a rozpory a Marlekerová byla skutečně vedena snahou rozpory vysvětliti a odstraniti. Ovšem některé rozpory vysvětluje, ale jiné, horší, jí unikají. Tak na př. se jí podařilo jakž takž vysvětliti (aspoň podle jejího mínění) větu: „To reflect on any thing simply and to reflect on it as existent are nothing different from each other“[2]. Ztotožňujeme-li existenci po berkeleyovsku s vědomím a bereme-li slovo reflect ve významu uvědomiti si, pak tu není rozporu.

23. Marlekerová pokládá za základ vší existence vědomí (consciousness), tedy to, co je conscious (vědomé), conceivable (představitelné). Hlavní větu, která obsahuje veškeren Humův názor na existenci, vidí pak v těchto slovech: „There is no impression nor idea of any kind, of which we have any consciousness or memory, that is not conceived as existent“[3]. Všecky stavy duševní jsou tedy stejně reální. Rozeznává pak tři kriteria existence: 1. psychologické — vědomí a jeho intimita; 2. empirické — vše, co přichází do vědomí, jest ze zkušenosti a 3. logické — evidence, jasnost, nespornost[4]. Stojíme-li na stanovisku, že kriterium musí

Huëta, který již poukazoval na jeho vyvrácení Tomášem Akvinským. V čl. Pyrrhon zmiňuje se Bayle pochvalně o Gassendim, že svým výtahem ze skeptiků otevřel filosofům oči. Bayle, Dict. T. III. 732.

[1] Treatise B. I. P. II. Sect. 6 (369 a n.).

[2] „Mysliti něco prostě a mysliti na to jako na existující, neliší se navzájem.“ Treatise, ibidem str. 370.

[3] „Není dojmu ani ideje nějakého druhu, o níž máme vědomí nebo vzpomínku, aby nebyla uvědomována jako existující.“

[4] Margarete Marleker, Humes Begriff der Realität, str. 29.

býti obecné, t. j. nepřipouštěti výjimek, pak padá hned první kriterium (psychologické), neboť autorka musí přiznati[1], že vědomý „conscious" není jediným platným kriteriem pro realitu, ježto ve vědomí se mohou vyskytovati větší i menší reality, ba irreality, což ovšem odporuje větě, kterou si vzala autorka za základ určování existence. A tak vědomí není obecným kriteriem, nýbrž víra, která právě působí ony rozdíly ve vědomí.

24. Chceme-li náležitě Huma pochopiti a rozpory, vyskytující se na tom místě, nejen konstatovati, nýbrž také vysvětliti, musíme si nejprve uvědomiti základní positivistickou metodu Humovu, kterou právě vynikl nad své předchůdce. Humovi jde při tomto pojednání o existenci o vysvětlení ideje existence (to explain the idea of existence). A tu se chce positivisticky omeziti při svém východisku na fakta a na existenci, pokud se jeví ve vědomí, protože nám tato existence jest jediné dána. Avšak jistě ho nenapadá, aby jako positivista popíral existenci mimo vědomí, nýbrž jen aby ukázal přesné východisko pojmu existence, které jest ve vědomí. Nikde totiž Hume nepraví o dojmech a ideách is existent, nýbrž vždy jen is conceived as existent, is considered as existent, we conceive to be existent[2]; to znamená „jest představováno jako existující", tedy mu zde jde o duševní existenci, která jest základem, na kterém každý pojem existence může býti zbudován. Proto dále, když byl proslovil větu, že „není dojmu ani ideje jakéhokoli druhu, o níž máme vědomí nebo vzpomínku, aby nebyla představována jako existující", praví Hume, že z tohoto vědomí jest odvozena i nejdokonalejší idea a jistota jsoucna. Tím nechce říci, jak se domnívá Marlekerová, že by existence, z vědomí odvozená, byla nejdokonalejší a jistá, nýbrž že i ta nejdokonalejší a nejjistější existence má svůj základ v této duševní existenci. Hume se totiž snaží, aby i zde, při idei existence, jako při všech ostatních ideách uplatnil svou základní noëtickou větu, která legitimuje ideje tím, že hledá jejich dojmové prvky. „Idea existence musí býti odvozena buď od zvláštního dojmu, spojeného

[1] Ibidem str. 22.

[2] Treatise, ibidem (370).

s každou percepcí anebo objektem naší představy[1], anebo musí býti totožná s představou percepce nebo objektu.“ To neznamená tedy, že by Hume dogmaticky omezoval existenci jen na vědomí, nýbrž že dojmové prvky pojmu, resp. ideje existence jsou ve vědomí, a poněvadž nemohou vycházeti jen z některých stavů vědomí, musí býti obsaženy ve všech. A jsou-li ve všech, pak netvoří zvláštního obsahu kvality, nýbrž jsou totožny s tímto obsahem, tvoříce jen jeho zvláštní způsob, jímž se jeví. Idea existence nepřidává tedy, jak se mylně domníval středověk, žádného nového znaku (vlastnosti, kvality) předmětu.

25. Svým vyvozováním existence ze všech dojmů vystihl Hume docela správně onen základní tvar instinktivní spontanní důvěry, kterou chováme ve své stavy duševní a jíž jim přidělujeme existenci. Höffding nazval velmi trefně tento primitivní tvar vědomí existence kvalitou existence[2], přesně ji tak odlišuje od představy, resp. pojmu existence, kterých nabýváme reflexí a myšlením. Avšak tohoto rozlišení nečiní právě Hume a to na základě svého přílišného oddělování rozumu od ostatní duševní činnosti. Rozum má co činiti jen s relacemi idejí a proto každý přechod rozumu ke skutečnosti se stává Humovi vždy těžko vysvětlitelným. Iracionální tendence uplatňují se u něho příliš na neprospěch racionalisování iracionálních momentů. Odtud si pak vysvětlíme paradoxní výrok Humův, že „idea existence jest totéž jako idea předmětu, jemuž přisuzujeme existenci. Neboť mysliti jednoduše něco a mysliti na to jakožto existující, nikterak se navzájem neliší“[3]. Tu Hume, jak již ukázal na to Hans Cornelius[4], ztotožňuje dvě věci naprosto různé a to instinktivní vědomí s vyšším stupněm reflexivního vědomí. Prosté vědomí existence, tedy to, co nazývá Höffding kvalitou existence, jež vyplývá z naší potřeby jednati, jest přece něco jiného nežli idea vznikající na základě reflexe o tomto původ-

[1] Hume má thought. Lipps v něm. překl. Treatisu „Die menschliche Natur“ 1923, str. 90, překládá Vorstellung.

[2] Harald Höffding, La pensée humaine (přel. z dánštiny) 1911, str. 102.

[3] Treatise B. I. P. II. Sect. VI. (370), „reflect on“ není pouhé uvědomění, nýbrž odpovídá našemu mysliti na něco, tedy nikoli prvotný stav duševní, nýbrž odvozený.

[4] Hans Cornelius, Versuch einer Theorie der Existenzialurteile, str. 63.

ním stavu vědomí, byť základ jejich byl stejný. Tato představa v reflexivním vědomí má sice také svou primární duševní existenci, ale tato existence jest něco zcela jiného nežli existence, kterou tato představa svým významem zastupuje, a tyto dva zcela různé druhy existence Hume stále ztotožňuje.

26. Příčinou toho jest jeho iracionální východisko, které mu má nahraditi všecky další nutné myšlenkové modifikace původního vědomí o existenci. Hume ztotožňuje původní instinktivní vědomí s věrou (belief) a také toto použití víry v problému existence ukazuje, že Hume se neztotožňuje s Berkeleym. Ovšem tuto víru odlišuje od náboženské víry, kterou nazývá obyčejně faith[1]. Víra pak podle Huma záleží nikoli v obsahu idejí, nýbrž ve zvláštním způsobu, jímž své idee chápeme, a v citu, který se při tom ve vědomí objevuje[2]. Hume si je dobře vědom, že jest těžko vysvětliti úplně tento cit, slovo víra vyjadřuje tedy jen něco přibližného a Hume ho užívá, poněvadž je v obecném životě každému srozumitelné. Chce zkrátka tímto slovem vystihnouti onen iracionální moment při existenci, onen moment dále nevysvětlitelný, na který každý, kdo o existenci přemýšlí, musí naraziti. Tato víra, týká-li se existence, nemůže tedy nikterak měniti obsahu nebo vnitřní souvislosti jednotlivých elementů představ, nýbrž záleží jen ve zvláštním způsobu, jímž tyto dojmy nebo představy chápeme. Tato víra přidává jen zvláštní sílu a živost (force and vivacity) naš impředstavám. Dojmy (impressions) mají tuto sílu samy sebou[3].

[1] Zdá se mi, že přes Quastovo (Der Begriff des Belief bei David Hume str. 13) popírání má celkem pravdu Falckenberg (Geschichte der neuen Philosophie, 3. vyd. str. 191), který tvrdí, že nutno rozlišovati mezi „belief", jakožto „věrou poznávací" a „faith" jakožto věrou náboženskou. Při používání slova faith neomezuje se sice Hume na náboženské pole, ale užívá ho všude tam, i v jiných oborech, kde má víra ráz opovržlivý, tedy v souvislosti s pověrou a pod. Že pak tento význam u osvícence jest totožný s náboženskou věrou, o tom, myslím, není pochybnosti. Ovšem při tomto rozlišování můžeme mluviti u Huma jen o tendenci takto rozlišovati, neboť ve všech případech se nedrží tohoto přesného rozlišení (patrně vlivem živé mluvy). Avšak to jest přičísti terminologické neurčitosti jeho, která se nejeví jen v tomto případě.

[2] Treatise B I. P. III. Sect. VII. (398), Appendix (556—7) Enquiry Sect. V. P. II. (Essays II. str. 40—42).

[3] To právě rozhoduje otázku, spojuje-li Hume víru s dojmy čili nic.

a přistoupí-li tato síla k představám, pak ji mohou míti jediné od dojmů, s nimiž jsou sdruženy anebo s nimiž jsou vůbec v nějakém vztahu[1]. Víra (belief) jest tedy základem veškerého našeho chápání skutečnosti, jest aktem ducha, který nám přibližuje více reality nežli fikce, činí je významnějšími pro naše myšlení, vášně, náruživosti i obrazivost[2].

27. Psychologický výklad Humův konstatuje dvě jistě správné věci při vzniku vědomí existence, a to předně iracionální moment, který označuje slovem víra, a za druhé expansi tohoto citu ze základních dojmů, jež mají nejdůležitější význam pro naše jednání, na ostatní stavy duševní. I když tím nevystihuje Hume úplně problém, jak bychom učinili s dnešního stanoviska, přece tím přináší proti tehdejší filosofii něco zcela nového, co muselo nutně vésti k úplné změně problémů ve filosofii a co připravilo cestu pozdější kritické filosofii. Avšak slabou stránkou jeho, která se objevuje u všech objevitelů něčeho nového, jest, že tento svůj objev přecenil. Ukvapeně přenáší tento iracionální základ vědomí existence také do vyšší sféry rozumové. Také tu nerozeznává na př. mezi vírou v boha, která je spontanní, a mezi tvrzením, že bůh existuje, které předpokládá již soud. Myšlenka boha a to myšlenka boha jakožto existujícího, jest mu totéž jako víra v boží existenci[3]. A tento názor vede dále Huma k zvláštní teorii existenciálního soudu. Jestliže existence nepřidává žádného znaku k pojmu, nemůže tak činiti ani v existenciálním soudu, neboť také tu přistupuje k pojmu (subjektu) jediné víra, která způsobuje, že subjekt chápeme jako existující. Tím způsobem by soud existenciální nebyl soudem dvoučlenným, nýbrž jen jednočlenným, poněvadž vlastně existence nemůže býti nikdy predikátem v soudu. Řekneme-li „Bůh existuje“, tvoříme tím jen pojem subjektu. Existence, kterou mu přisuzujeme, není chápána

Compayré v uv. díle, str. 240, správně podotýká, že důsledně Hume ji musel ojmům přičítati, poněvadž mají to, co jest její podstatou, sílu a živost. Nesprávné je tedy, že by víra byla jen živá idea, jak míní Brede. Viz též Quast v uv. díle str. 23.

[1] Treatise B. I. P. III. Sect. VII. (395).

[2] Ibidem (398).

[3] Ibidem (394).

zvláštní ideou, kterou bychom připojili k druhým znakům pojmu a nemůžeme jí ani odloučiti, ani odlišiti od nich[1]. Na základě tohoto názoru obrací se Hume ostře proti Aristotelově a scholastické teorii soudu, která vychází z dvoučlennosti jeho a vidí právě podstatu soudu ve spojení, sjednocení jeho dvou členů. A jako námitku proti této teorii klade právě existenciální soud, který se prý nikdy nedá pochopiti jako dvoučlenný. V soudu existenciálním, jako jest na př. „Bůh existuje", nesjednocuje se s pojmem boha žádná, od něho odlišená, idea.

28. Humova teorie existenciálního soudu jest jen přímým důsledkem jeho iracionalistické tendence. Pro stálé zření k iracionálnímu momentu zapomíná však Hume, že v existenciálním soudě jest situace zcela jiná nežli v původní instinktivní víře v existenci nějakého předmětu. Již to, že jsme nuceni tvořiti soud, ukazuje, že původní víra není již bez porušení. Neboť původní existenciální kvalita, kterou člověk mimoděk přikládá svým duševním stavům, jej leckdy zklame, člověk přichází ke kritice této kvality a z této reflexe vyplývá nutnost nějakého kriteria, o které by člověk svoje vědomí existence opřel. Člověk se nespokojuje ani v obyčejném životě s pouhou vírou, ale chce ji míti odůvodněnu. Již záhy si vytvoří předpoklad pravidelnosti[2] dějů ve světě (který musíme ještě lišiti od později z něho vyvinutého předpokladu zákonitosti) a tato pravidelnost ve světovém dění, která člověku jeho prvky skutečnosti uspořádává, vede jej nutně také jakožto kriterium. Vlivem jednání stává se tento předpoklad člověku druhou přirozeností, takže proniká i do původní spontanní intuice, která již činí na první ráz rozdíly mezi předměty skutečnými i neskutečnými. Tedy ani v původní intuici není to jen pouhá síla a živost (force and vivacity), jež liší předměty skutečné od neskutečných, nýbrž také vztah k oné pravidelnosti, kterou na vyšším stupni nahrazujeme příčinností a přesnou zákonitostí.

29. Hume by ovšem nebyl Humem, kdyby mu tento moment při vědomí existence unikl. Na jiném místě[3] uznává, že si tvoříme

[1] Treatise B. I. P. III. Sect. VII. (394).
[2] E. Becher, Geisteswissenschaften u. Naturwissenschaften 1921, str. 266 n.
[3] Treatise B. I. P. III. Sect. IX. (407—8).

kriterium skutečnosti, jež se neomezuje jen na sílu a živost. Paměť a její blízký vztah ke skutečnosti na rozdíl od volné obrazivosti vysvětluje si sice také jen větší živostí a silou, kterou mají obrazy paměti od původních dojmů (tedy expansí víry). Avšak z těchto dojmů a ideí paměti si tvoříme jakýsi systém, který obsahuje vše, co jsme zažili jako vnitřní nebo smyslový vněm, dále vše, co si pamatujeme; vše pak, co k tomuto systému náleží, je-li to připojeno k přítomným dojmům, nazýváme skutečností (reality). S tímto systémem vněmů jsou zvykem nebo, což podle Huma jest totéž, vztahem příčinným spojeny další idee. Vlivem pak těchto spojenin obrací duch svoji činnost také k těmto ideám. Ježto však zvyk nebo příčinný vztah, jímž je člověk k tomu nucen, nepřipouští nejmenší změny, tvoří duch také z těchto ideí nový systém, jemuž rovněž uděluje titul skutečnosti. A tak máme dva systémy skutečnosti, systém smyslový a paměti, a druhý systém, vznikající na základě soudů. A právě tento (druhý) systém jest nesmírné důležitosti pro člověka, neboť nás poučuje o existenci předmětů, časově i prostorově od nás vzdálených.

30. Hume jest tu nucen doznati, že v dalším vývoji vědomí skutečnosti nerozhoduje pouhá víra, značící sílu a živost (force and vivacity), ježto jest čistě subjektivní, nýbrž že tu působí vedle ní všecky naše vzpomínky, které tvoří určitý systém, tedy na místo původní „force and vivacity“ nastupuje „force and settled order“ (síla a určitý pořádek). Avšak to jest právě charakteristickou známkou myšlení Humova, jak jsme již na to poukázali, že netvoří systematické souvislosti, nýbrž jest rapsodické, neboť tento názor, důsledně promyšlen, nutně vedl by ke zcela jinému názoru na existenciální soud nežli má Hume. Když tvoříme existenciální soud, tedy nespokojujeme se s pouhou vírou, my zastavujeme onen spontánní proud víry a hledíme ji zkoušeti o systém, o kriterium skutečnosti, které jsme si ze své zkušenosti vytvořili. Ovšem tento systém bude podle zkušenosti, vzdělání a aktivnosti myšlení u různých lidí různý a více méně souvislý, avšak bude též stálou duševní prací, zvláště na základě vědecké práce a její zákonitosti, nabývati větší a větší jednotnosti a objektivnosti. A existenciální soud vyjadřuje právě vztah subjektu

k tomuto systému skutečnosti[1]. Pojem existence jest tedy neukončený, relativní v objektivním významu slova, t. j. vždy závislý na určitém systému, jehož součást tvoří. Víra znamená jen nejnižší a nejprimitivnější tvar tohoto systému, pokud má v něm převahu stránka subjektivní. Nazveme-li onen systém predikátem (jako na př. Mill, Taine a Jerusalem) čili nic, na tom nic nemění, to záleží na naší teorii soudu, avšak existenciální soud není pouhé kladení subjektu, ježto ani toto kladení, má-li to býti skutečně soudem a nikoli pouhým vněmem anebo pouhou představou, nemůže se obejíti bez přesné pojmové formulace. Kde jest pouhá víra v představu nebo vněm, tam není této pojmové formulace, tam není soudu.

31. Proti Thomsenovu mínění, že Hume působil jen na Kanta a to svým rozborem vztahu příčinnosti, musíme konstatovati, že nejen na Kanta, nýbrž i na jiné filosofy působil Hume celou svou novotou problémů a také svým pojmem existence. U Kanta vidíme první stopy tohoto vlivu v jeho spise z r. 1763 „Einzig möglicher Beweisgrund einer Demonstration des Daseins Gottes“, který prozrazuje celou svou konstrukcí vliv Humova Enquiry Sect. XI., jehož působení na Kanta se právě všeobecně předpokládá na r. 1762. V tomto spise nepovažuje Kant již pojem existence za pojmový predikát, který by mohl k ostatním znakům přistoupiti, nýbrž obsahuje naprosto jednoduchý, dále nerozložitelný „absolutní klad“ věcí[2]. K tomuto názoru mohl býti Kant přiveden poznámkami, rozptýlenými po Enquiry a nemusil tedy znáti Treatise. Že tehdy celého Humova problému existence asi neznal, nasvědčovalo by to, že si není úplně vědom důsledků tohoto názoru pro existenci metafysických předmětů, neboť také jeho důkaz jest vlastně ontologický[3], jenže opatrněji formulovaný, patrně s ohledem na výtky Humovy, činěné v Enquiry důkazům existence boží. Od tohoto spisu k pojednání o existenci v „Kritik

[1] P. Hermant et A. van de Waele, Les principales théories de la logique contemporaine. 1909. Conclusions, str. 288.

[2] Im. Kant, „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“, 1. Abt., 1. Betr., § 2.

[3] Ernst Cassirer, Kants Leben und Lehre, 1921, str. 66.

der reinen Vernunft“ (III. Hptst., 4. Abschn. Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes[1]) jest veliký pokrok, avšak těžko si lze po pročtení oné stati představiti, že by Kant nebyl tehdy znal Humova Treatisu, jak předpokládají Erdmann, Riehl i Vaihinger. Podle celé formulace pojmu existence v „Kritik der reinen Vernunft“ se zdá, že jej znal a že by právě vlivem četby Treatisu se dala vysvětliti druhá perioda působení Humova na Kanta, která se předpokládá pro rok 1772 a násl.[2], a která jinak jest těžko vysvětlitelná. Ovšem tím, že Kant přejal pojem existence od Huma, není řečeno vše, neboť v myšlenkovém systému Kantově, jak je to u každého originálního filosofa, nabyl tento pojem zcela jiného rázu, nežli má u Huma. To, co jest právě slabou stránkou Humova pojmu, jeho logická stránka, jest mnohem přesněji formulováno u Kanta. Existenciální soud není podle Kanta analytický, takže pojmu existence nelze vyvoditi ze subjektu, nýbrž jest synthetický. Avšak pojem existence není skutečným predikátem, t. j. pojmem něčeho, co by mohlo k pojmu věci přistoupiti. Jako Hume také Kant chápe existenciální soud jakožto jednočlenný. Jest totiž pouhým kladem nějaké věci nebo nějakých vlastností o sobě. „Řeknu-li ‚Bůh jest‘, beru tím pojem subjektu se všemi znaky, avšak nepřidávám žádný nový predikát k pojmu bůh, nýbrž kladu jen subjekt o sobě se všemi jeho predikáty, a to jakožto předmět ve vztahu k mému pojmu. Skutečnost neobsahuje nic více nežli pouhá možnost. Sto skutečných tolarů neobsahuje ani o píď více než sto tolarů možných. To více, co znamená sto skutečných tolarů pro moje jmění, má ten význam, že při skutečnosti předmět není jen v mém pojmu obsažen, nýbrž přistupuje syntheticky k němu.“ Jak viděti, rozdělení soudu na analytické a synthetické vedlo Kanta k přesnějšímu ponětí existenciálního soudu nežli u Huma, nicméně základní nesnáz zůstává u Kanta táž. Kant odmítl použíti Humova iracionálního momentu, víry, v soudu, nahradiv jej přistoupením předmětu k pojmu, a hledá toto přistou-

[1] Kritik der reinen Vernunft (Recl.), str. 468—475.

[2] Gross, Hat Kant Humes Treatise gelesen? Kantstudien V., str. 175 a n. Raoul Richter, Der Skeptizismus in der Philosophie II., str. 560. Viz též Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie III. Teil, 12. Aufl. 1924, str. 546.

pení ve sponě[1]. Avšak spona není jednoduchý zjev, neboť spona se musí vždy opírati o nějaký pojem, nebo nějaký pojem zastupovati. Řekneme-li, že existenciálním soudem klademe subjekt jako předmět (reálný), zůstává nám přece nevysvětleno, co právě onen klad předmětu znamená. Že také tu myšlení Humovo nezůstalo bez vlivu na Kanta, viděti z toho, že Kant stejně doplňuje další vysvětlování kladu existence jako Hume. Kant si byl totiž vědom, že chceme-li předmětu připsati existenci, musíme z jeho pojmu vyjíti ven[2]. U smyslových předmětů musíme jeho souvislost hledati s nějakým vněmem podle empirických zákonů; avšak pro objekty čistého myšlení není žádného prostředku, poznati jejich existenci, poněvadž by musila býti poznána a priori; naše vědomí vší existence (ať vněmy, ať úsudky, které spojují něco s vněmy) náleží však k jednotě zkušenosti. Existence mimo toto pole nemůže sice zhola býti prohlášena za nemožnou, jest však předpokladem, který nelze ničím odůvodniti.

32. Odvozování existence ze zkušenosti a z jednotlivých vněmů ukazuje přímý vliv Humova Treatisu, avšak zároveň vidíme, jak Kant dovedl celý pojem přepracovati tak, že bez obtíží přiléhá k celému jeho myšlenkovému systému. Jakožto racionalista vykládající celou zkušenost racionalisticky a připouštějící iracionální momenty (víru) jen pro metafysické předměty, vynechává úplně moment víry v pojmu existence, pojem existence jest mu výsledkem racionalisované zkušenosti. Pojem zkušenosti, jehož se oba filosofové dovolávají, jest totiž u obou různý. Tím sice Kant napravuje některé slabé stránky Humova pojmu existence, ačkoli na druhé straně trochu příliš přechází mlčením iracionální moment v existenci.

33. Humův pojem existence působil však i dále, a objevuje se u Fr. Brentana a v jeho škole, dávaje tu popud ke zvláštní (t. zv. idiogenetické) teorii soudu, o níž pravil Masaryk ještě v „Základech konkretné logiky“, že „má pro logiku dalekosáhlé důsledky“. Jest zcela pochopitelno, že Brentano přejímá pojem existence od Huma, neboť to jest filosof, na jehož význam v době

[1] Kritik der reinen Vernunft (Recl.), str. 472.
[2] Kritik der reinen Vernunft (Recl.), str. 474.

rodícího se novokantismu neunavně poukazoval. Vychází od existenciálních soudů[1] a zcela v Humově smyslu pokládá je za jednočlenné, neboť nemajíce predikátu, nemohou býti dvoučlenné. Existenciální soud záleží jen ve zvláštním chápání objektu, jímž se liší od pouhých představ, neboť jím jest objekt buď uznáván nebo zamítán a toto uznávání nebo zamítání jest obsaženo ve sponě. Brentano se liší v ponětí existenciálního soudu od Huma tím, že jako racionalista odmítá podobně jako Kant jeho pojem víry a kombinuje názor Humův s Aristotelem, klade na místo víry, jako ostatně také Kant činil, Aristotelovo uznávání nebo zamítání jsoucna. (Aristoteles, Anal. priora, lib. I c, 1.) A odtud přišel Brentano po Humově příkladu k názoru, že podstatou soudu není dvoučlennost, tedy spojení pojmů, neboť existenciální soud, na který se dají všechny t. zv. dvoučlenné soudy uvésti, jest jednočlenný. Každý soud dá se podle Brentana převésti na jeho existenciální formu, na př. soud „Člověk jest nemocen“ na soud existenciální „Nemocný člověk jest (existuje)“.

34. O jednočlennosti existenciálního soudu možno říci totéž, co již bylo řečeno o Humovi a Kantovi, ačkoli Brentanův pojem existenciálního soudu nemá oné opatrné formulace Kantovy. Jestliže však nelze souhlasiti s jednočlenností soudu, který by záležel jen v uznání neb zamítnutí objektu, tím méně lze ovšem souhlasiti s uváděním všech soudů na existenciální formu, na niž lze některé jen násilně uvésti, jiných vůbec na ni uvésti nelze. Brentano jako bystrý filosof to poznal sám a později od tohoto převádění upustil[2].

35. Brentanova teorie soudu nalezla horlivého stoupence v Ant. Martym, který podal poněkud pozměněný pojem existence, aby jím odstranil námitky pronášené proti této teorii[3]. Odmítá Humův (a také původní Brentanův) názor, že by v existenciálním soudě šlo o reální existenci, nýbrž pojem existence nutno prý bráti jen v logickém významu, který označoval Ari-

[1] Fr. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte I. 1874. Bd. II. Kap. 7. (276.)

[2] Fr. Brentano, „Klassifikation der psychischen Phänomene“, 1911, str. 134.

[3] Subjektlose Sätze. Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Phil. VIII., 171. — Anton Marty, Gesammelte Schriften, II. Bd., I. Abt. 1918.

stoteles slovy ὄν ὡς ἀληθές (jsoucno jakožto pravda); pojem existence byl získán jen ze soudů, neboť připisujeme existenci objektu jen tehdy, když soud předmět uznávající jest pravdivý. Jest to úplné ztotožňování existence a pravdy, jak ostatně naznačuje sám Brentano ve spise „Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis“[1] 1889, přijímaje tento Martyho výklad za svůj. Jak Jerusalem tak i Cornelius[2] a jiní, kteří se touto otázkou zabývali, právem poukazují na tautologii tohoto vysvětlování.

36. Mýlil by se však, kdo by si myslil, že tento názor, který se u nás pokládá všeobecně za přemožený, neměl a nemá mimo Brentanovu školu stoupenců, a to velmi významných ve filosofii. Jsou to zvláště logikové, kteří na tomto stanovisku existence budují. Místo mnoha jmenuji jen Jamesa Marka Baldwina a jeho knihu „Genetic Logic 1906—1908“, v níž autor činí přesný rozdíl mezi existencí v Martyho významu a realitou[3]. Realita mu zahrnuje v sobě existenci, avšak ne každá existence jest realitou. Spona i v obyčejných dvoučlenných soudech mu znamená vždy určitý stupeň existence, takže rozeznává celou řadu samostatných systémů existencí a realit. Tu se již stýká s pragmatismem a jeho názory o realitě, o nichž se zmíníme ještě později. Avšak i mimo tyto kruhy jest rozšířen tento názor, tak na př. jej najdeme poněkud modifikovaný u moderního francouzského logika Louisa Rougiera[4] a j. A tak vidíme, že Hume není historickou mrtvolou v noëtice, jak se domníval Thomsen, nýbrž působí přímo i nepřímo i na dnešní logiku a noëtiku i svým pojmem existence.

VII. Problém existence vnějších předmětů.

37. Hume je považován v obvyklé filosofické literatuře (hlavně vlivem Kantovým) za skeptika, a to nejen při pojmu příčinnosti, nýbrž i v příčině existence vnějších předmětů, kde se

[1] Str. 64, 77.

[2] Jerusalem, Die Urteilsfunktion 1895, str. 70. Hans Cornelius, Versuch einer Theorie der Existentialurteile 1894, str. 83.

[3] J. M. Baldwin, Das Denken und die Dinge (něm. překl. jeho genetické logiky) I. 55. (str. 296), 57. (299).

[4] Louis Rougier, La structure des théories déductives 1921, str. 3.

mu také často připisuje Berkeleyovo stanovisko esse-percipi. Avšak jako jest nesprávné připisovati Humovi Berkeleyovo stanovisko při existenci vůbec, ještě nesprávnější jest to v tomto případě. Neboť Hume o existenci předmětů vnějších nikdy nepochyboval, ba uznávání této reální existence jest spíše předpokladem celého jeho zkoumání této otázky[1]. Proto jest také nesprávné pokládati jej za idealistu, jak činí Quast[2], neboť Hume jakožto positivista vylučuje otázku, jsou-li vnější předměty, vůbec z debaty[3]. Také tu mu jde jen o otázku, jak lze odůvodniti existenci vnějších předmětů. Že ani jeho názor o hmotě (pojem, který žádného skeptika nenadchne k odporu)[4], nesvědčí o jeho idealismu, můžeme souditi z toho, že Hume odmítal právě jenom obecný abstraktní pojem hmoty (materiální substance), kloně se spíše k t. zv. obecnému názoru (common sense).

38. Hlavní otázka Humova záleží tedy v tom, jakým způsobem jest naše vědomí existence vnějších předmětů zajištěno a na jakém poznání spočívá? Také toto zkoumání jest jako při problému existence vůbec vedeno iracionální tendencí a také tu Hume přeceňuje tento iracionální prvek pod vlivem svého empirického podceňování úkolu rozumové činnosti při tvoření pojmu reality a pod vlivem svého přílišného oddělování rozumu od ostatní duševní činnosti. Všude proniká základní kontrast rozumu a přírody a také o vnější existenci rozhoduje na konec příroda.

39. Největší obtíže při řešení problému existence vnějších předmětů působí však Humovi poměr předmětu empirického, reálního, k absolutnímu předmětu a jejich vzájemná antinomie. Obou předmětů vždy náležitě nerozeznává, často mu splývají v jedno a ve své argumentaci snadno přechází z jednoho pojmu ve druhý, takže tím jeho vývody se stávají ještě iracionálnějšími a jeho positivismus, namířený původně proti absolutnímu předmětu,

[1] Treatise B. I. P. IV. Sect. II. (478). Viz též Königswald, Lehre Humes von der Realität der Außendinge 1904, str. 1.

[2] Quast, Der Begriff des Belief bei David Hume, str. 46, 49.

[3] Treatise B. I. P. IV. Sect. (478) „it is in vain to ask, whether there be body or not." „Jest marné se tázati, zda tělesa existují nebo ne."

[4] Enquiry Sect. XII. ke konci. (Essays II. 127.) Treatise, B. I. P. IV. Sect. IV. (514).

zastavuje jej leckde ve zkoumání i tam, kde jde jen o empirický předmět. Zcela správně tvrdí Hume, že si nemůžeme představiti buď tvar anebo ideu něčeho naprosto různého (specifically different) od našich idejí a dojmů, neboť nikdy se skutečně nedostaneme ani na krok ze sebe ven[1]. Také to není přiznání se k Berkeleyovu stanovisku esse = percipi, nýbrž jest to jen krajní vytknutí antinomie předmětu empirického a absolutního, která asi pochází od Bayla[2]. Absolutní předmět leží totiž mimo naše poznání (pokud stojíme na stanovisku relativního poznání), neboť jinak by nebyl absolutním předmětem a přece zase nějakým způsobem jej poznávati musíme, jinak bychom o něm ani mluviti nemohli, a toto poznání jest zase jen relativní, i když se týká absolutního předmětu. Absolutno jest námi poznáváno jen relativním způsobem. Avšak tento absolutní předmět není totožný s empirickým předmětem[3] (jevem podle Kanta), ten leží jen mimo naše individuální vědomí, avšak našemu poznání přístupný jest.

40. Nejjasněji vyjadřuje Hume rozdíl mezi oběma předměty v pozn. ke stránce 368. Treatisu[4], kde chce omeziti svá zkoumání na jevy (appearences) objektů, jak se totiž jeví objekty našim smyslům, aniž by se pouštěl do otázek, týkajících se skutečné podstaty objektů a jejich působení (real nature and operation) — tak totiž opisuje absolutní předmět —, neboť jediné tak jsme zbaveni všech nesnází a nemůžeme při žádné otázce býti uvedeni ve zmatek. Tato skutečná podstata věcí jest nám neznámá a tudíž, vedeme-li zkoumání mimo smyslové jevy objektů, má Hume obavu, že naše úsudky budou plny skepticismu a nejistoty. Ovšem tohoto přesného rozlišení se všude nedrží. A příčinou toho jest dosti neurčité označování absolutního předmětu znaky, jež se mohou vztahovati na empirický předmět (jako na př. „real nature and operations“ a „objects which affect the senses“ — objekty, které působí na smysly).

41. Toto rozlišení empirického a absolutního předmětu u Huma, a rozdělení, jež Kant podává svým rozlišením předmětů

[1] Treatise B. I. P. II. Sect. VI. (371).

[2] Bayle, Dictionnaire čl. Pyrrhon T. III., str. 732.

[3] Thomsen, David Hume, str. 410.

[4] Viz též Otto Quast Der Begriff des Belief bei David Hume, str. 47.

na jevy (Erscheinungen = appearances) a „Ding an sich“, nesmíme si zajisté představovati jen jako dvě paralelní myšlenky jdoucí náhodou vedle sebe, ale jest podle všech pravidel pravděpodobnosti možno souditi, že Kant čerpal toto rozdělení, které se u něho po prvé objevuje v „Kritik der reinen Vernunft“, v Humově Treatisu, a tu máme zase o jeden doklad více, že Kant četl Humův Treatise, a to právě v oné dlouhé periodě před vydáním „Kritiky“. Ovšem zase tím není řečeno, že by ono rozdělení Kant přejal zcela nesamostatně, naopak rozlišení, které jest u Huma leckdy dosti neurčitě vyjádřeno a jehož Hume všude ani nedodržuje, nabylo u Kanta pojmové určitosti a stalo se hybnou pákou jeho filosofického myšlení.

42. Celý rozbor problému reality předmětů vyhrocuje Hume v otázku: Které příčiny nás vedou k tomu, abychom věřili v existenci těles? („what causes induce us to believe in the existence of body?“) Tato otázka dělí se při dalším zkoumání na dvě otázky, které se obyčejně směšují dohromady, a to: Proč přidělujeme objektům trvalou (continued) existenci, i když nejsou přítomny ve smyslech, a proč předpokládáme, že mají existenci zvláštní, odlišnou (distinct) od duše a vnímání[1]. Obě otázky souvisí spolu, neboť ukáže-li se o předmětech, že mají trvalou existenci, vyplývá odtud, že jejich existence musí býti odlišná a samostatná od duševního života, a opačně, prokážeme-li samostatnou existenci předmětů, odlišnou od duševního života, musí nutně existovati trvale.

43. Máme-li ovšem náležitě pochopiti Humovu odpověď na tyto otázky, musíme si dříve uvědomiti prostředky poznání, s nimiž k řešení těchto jasně formulovaných otázek přistupoval; jedním z těchto prostředků, a to nejdůležitějším, jest jeho psychologie. Hume jest psychologickým atomistou, psychická synthesa jest mu takřka neznámá, zná ji jen v pasivní formě vnějších asociací. Duše lidská[2] jest mu jen množstvím neboli hromadou různých vněmů, spojených dohromady určitými vztahy; jednotlivé duševní stavy, pokud je rozeznáváme, mají svou zvláštní, ne-

[1] Treatise, B. I. P. IV. Sect. II. (478—479).
[2] Treatise B. I. P. IV. Sect. II. (495).

závislou samostatnost, a tím i skutečnost. Tento názor souvisí s Berkeleyovou nominalistickou teorií abstraktních představ, kterou, jak jsme se již zmínili, přejímá bezvýhradně. Podle této teorie to, co v duši existuje, jest jen individuální, tedy individuálnost jest nutným znakem existence[1]. Individuální může býti v duši jediné to, co se dá odlišiti jako samostatné, a to může býti jen jednoduchá elementární kvalita. Při rozlišování rozeznává Hume, následuje tu scholastické tradice, jednak rozlišení skutečné, které se děje analysou až k posledním elementům kvalitativním, a za druhé rozlišení rozumové (distinction of reason-schol. distinctio rationis), které vzniká srovnávací abstrakcí[2]. Kdežto výsledkem distinkce skutečné jsou elementární kvality, výsledkem rozumové distinkce jsou vztahy (relation), které se kvality nikterak nedotýkají, nejsou tedy nic skutečného, samostatného. Jediné skutečnými jsou však kvality, které pocházejí z dojmů (impression), a to z dojmů smyslových (sensation) i vnitřních (reflection). Existence jest tedy nutně spojena s kvalitou, a odtud chápeme, proč Hume pokládá prostor a čas za neskutečné, totiž jako abstraktní vztahy, kdežto skutečnými jsou pouze psychická minima těchto pojmů. Odtud také jeho boj proti nekonečné dělitelnosti prostoru i času[3]. Tyto elementární kvality jsou asociacemi podle podobnosti, časové a prostorové souvislosti a podle příčinného svazku spojovány ve vyšší složitější celky[4], jejichž existence má svůj základ v elementárních kvalitách. A tu ovšem jest skutečný rozdíl mezi Treatisem a Enquiry, neboť kdežto v Treatisu připouští Hume spontannost ducha[5], která u geniů dostupuje až magické síly[6], v Enquiry[7] jest asociace jediným a výhradním vysvětlovacím principem duševního dějství. A tak když byl rozbil duši na kvalitativní atomy, nedaří se mu přece vysvětliti vše asociacemi a Hume rozděluje duši na několik

[1] Treatise B. I. P. I. Sect. VII. (328).
[2] Treatise B. I. P. I. Sect. VII. (332).
[3] B. I. P. II. Sect. I. a II.
[4] Treatise B. I. P. I. Sect. IV.
[5] Ibidem (320).
[6] Ibidem Sect. VII. (331).
[7] Enquiry Sect. III.

základních mohutností, jako je smyslovost, rozum, obrazivost atd. a na základě své diskriminační schopnosti rozlišuje je příliš od sebe, takže se mu ztrácí úplně součinnost všech duševních stavů dohromady, jak je to zvláště nutno při pojmu skutečnosti. Celkový kontrast mezi rozumem a přírodou jeví se mu zde zvláště jako kontrast rozumu a smyslů anebo rozumu a obrazivosti.

44. Tuto Humovu psychologii nesmíme jen přičítati vlivům Lockovým a Berkeleyovým, tato psychologie jest také projevem Humova duševního ustrojení. Neboť Hume náleží do rozumového typu t. zv. diskriminativních, jako většina iracionalistů a kritických filosofů, na př. Montaigne, Kant, Kirkegaard, Boutroux a j., pokud ovšem jsou iracionalisty a kritiky z vnitřní nutnosti[1]. Opakem tohoto typu jsou identifikující jako většina racionalistů od Eleatů počínajíc, Platon, Spinoza, Hegel a j. Diskriminativní filosofové milují rozdíly, rádi rozlišují a rádi rozlišení přeceňují. Není zajisté s podivem, že nejtěžším problémem se stal Humovi „uniting principle“ (sjednocující princip) a že se mu stále ztrácel v mlhách. Duše jeho přespříliš sklonná k analyse nebyla schopná větší synthesy.

45. Na základě této své psychologie řeší problém existence vnějších předmětů. Každou duševní funkci, kterou si představuje jako mohutnost, bere zvláště a zkoumá, zda může dáti původ představě existence vnějších předmětů. Smysly[2] to býti nemohou, neboť nám podávají jenom jednotlivé percepce a nemohou samy o sobě vytvořiti ideu dvojí existence, existence duševní a existence předmětu. Hume tu pozoruje velmi dobře, že vědomí vnější existence nikterak nevyplývá z pouhého obsahu počitku, neboť ta jest výsledkem nikoli analysujícího vědomí, nýbrž synthetisujícího, na němž jest spoluúčastno více duševních elementů. Z toho Hume vyvozuje úplnou subjektivnost smyslových počitků. Hume tu jde ve šlépějích Berkeleyho, který, jak již bylo řečeno i t. zv. primární kvality pokládal za subjektivní[3]. Ze všeho

[1] Harald Höffding, Sören Kirkegaard 1896, str. 74.

[2] Treatise B. I. P. IV. Sect. II. (479).

[3] Treatise B. I. P. IV. Sect. II. (481 a n.). Ostatně zárodky této teorie jsou již u Bayla čl. Pyrrhon, str. 732, Tom. III.

pak činí noëtický důsledek, že poznání vnějších předmětů nemůže vzniknouti ze smyslů.

46. Od smyslů se obrací k rozumu, avšak ten nám nemůže dáti také vědomí existence, poněvadž vědomí existence mají děti, venkované a vůbec větší část lidstva, která o filosofických argumentech nemá ponětí. Humovi totiž chybí vývojové hledisko, které by sledovalo vývoj rozumu od počátku jeho ve smyslové činnosti až k jeho nejvyšším stupňům, jak se jeví na př. v matematické demonstraci. Rozumová činnost jest podle Huma uvědomováním si vztahů mezi jednotlivými ideami a tato činnost nemůže dáti vznik vědomí existence trvalé a samostatné[1], neboť vztah bere Hume jako něco čistě vnějšího, co neproniká do obsahu idejí. Ba naopak rozum dostává se do rozporu s naivním názorem o existenci, neboť na základě rozumu se přesvědčujeme, že smyslové dojmy a z nich vznikající ideje jsou prchavé a tedy z nich nelze si zjednati představu existence trvalé.

47. Zcela správně vidí ovšem Hume, že vědomí existence vnějších předmětů má v sobě iracionální moment jako vědomí existence vůbec, jenže na základě svého oddělování rozumu od ostatní duševní činnosti pod vlivem základního kontrastu přírody a rozumu vidí ve vědomí existence předmětů naprostou iracionalitu (is entirely unreasonable). Ani empirické rozumování na základě příčinného svazku nám netvoří vědomí existence trvalé a samostatné. Tím ovšem není řečeno, že by Hume neuznával významu příčinného usuzování pro existenci vnějších předmětů. Naopak příčinné usuzování jest jediný způsob, jímž se přesvědčujeme o existenci předmětů, jichž nevnímáme smysly, které jsou tedy časem a prostorem vzdálené[2]. Markéta Marlekerová jde ovšem dále a soudí, že Hume uznával také příčinné kriterium pro dojmy, což by ovšem bylo velikou nedůsledností filosofickou u Huma. Autorka se při tom opírá o větu v Treatisu[3]: We may draw infe-

[1] Treatise B. I. P. IV. Sect. II. (482).

[2] Treatise B. I. P. III. Sect. IX. (408).

[3] Ibidem Sect. V. (386) Margarethe Marleker, Humes Begriff der Realität, str. 87. Autorka vůbec má tendenci činiti Huma, přes to, že je „essaista", jak sama přiznává, racionálnějším nežli je.

rences from the coherence of our perceptions, whether they be true or false; whether they represent nature justly, or be mere illusions of the senses[1]. Autorka, učinivši z této věty větu tázací, přichází ke svému závěru, aniž se ohlíží po tom, v jaké souvislosti tato věta je. Hume mluvil o tom, že pravou příčinu našich dojmů nehodlá zkoumati (jako positivista), že bude vycházeti jen z toho, co je dáno, t. j. z dojmů, tedy praví pravý opak toho, k čemu dospívá autorka, že by si stavěl otázku, jak se má realita percepcí odůvodňovati. Ta mu je naopak faktem, které mu je dáno, a tato realita jest zajištěna v ě r o u, která doprovází dojmy, a naopak z této víry vzniká síla veškerého spojování a nikoli naopak. Víra doprovázející naše usuzování příčinné neliší se nikterak od citu víry, jež jest základem existence, nýbrž vyrůstá z ní a to na základě expanse citu víry z původních dojmů na ostatní duševní stavy[2]. Spojení příčinné musí vždy vycházeti od nějakého smyslového dojmu anebo vzpomínkové představy, která se vyrovná dojmu silou a živostí[3], a častým opětováním časového spojení mezi příčinou a účinem zesiluje se právě onen prvek víry, takže, když se objeví příčina jako cosi skutečného, přecházíme snadno ku představě objektu, který má býti účinem, a tento účin, ač jest jen očekáván, činí na nás vlivem víry dojem skutečnosti. Avšak dále příčinnost, co se týče existence, nesahá. Neboť podle psychologické teorie, kterou jsme svrchu uvedli, jednotlivé dojmy tvoří samostatné existence a ať jsou jakkoli spolu spojeny, zůstávají přece jen různými existencemi. Nemají tedy vnitřní nutné spojitosti, jejich spojitost na základě příčinnosti jest sice nutná, avšak tato nutnost není objektivní, nýbrž subjektivní, zakládajíc se na zvyku a víře. Proto nám příčinné usuzování může podati zprávy o existenci jen na základě minulé zkušenosti a zprávy ty jsou vždy jenom pravděpodobné. Nikdy však nemůžeme na základě příčin-

[1] „Můžeme konati úsudky ze souvislosti svých percepcí, ať jsou pravdivé nebo nepravdivé, ať představují přirozenou podstatu (věcí) správně, anebo jsou pouhými ilusemi smyslovými.“ Tak překládá Lipps. David Humes Traktat über die menschliche Natur 1923, str. 113 i Maxim David v Oeuvres philosophiques de David Hume. Traité de la nature humaine. 1912, str. 109.

[2] Treatise B. I. P. VI. Sect. V. na konci.

[3] Ibidem (385 a n.) dále Sect. VI.

ného svazku souditi na existenci trvalou, neboť příčinný vztah neproniká do podstaty věcí, jsa pouhým vnějším vztahem.

48. Ze tří mohutností, jak je Hume chápe: smyslů, rozumu, obrazivosti, vidí Hume jediné v obrazivosti (imagination, někdy též fancy) základ našeho chápání trvalé a nezávislé existence vnějších předmětů. Markéta Marlekerová[1] uvádí tento názor Humův v souvislost s Glanvillovou knihou Scepsis scientifica, v níž nalézáme již zárodky Humovy teorie příčinnosti[2], neboť již tam jest užito pojmu obrazivosti (imagination) jakožto schopnosti, jíž chápeme předměty, vzdálené z okruhu našich smyslů. Obrazivost (imagination) tvoří také soudy, jež jsou purely material, což jest velmi blízké Humovu pojmu real existence, jíž odvozuje z matter of fact (dat zkušenosti). Ovšem tento názor jest správný, avšak nesmíme zapomínati, že tehdy heslem imagination ozývala se celá literatura. Jest to nový literární proud, vzniklý v Anglii proti klasicismu francouzskému, proud, který pod vlivem geniálních výkonů Shakespearových kladl důraz na genialitu a obrazotvornost proti klasickému rozumu, a směru tomu dal později (1759) mohutný výraz básník Eduard Young svým dílem „Conjectures on original composition", jež působilo tak neobyčejně v literatuře[3]. Že Hume skutečně v mládí tomuto vlivu podléhal, viděti z jeho zmínky o genialitě v Treatise, kde mluví o „a kind of magical faculty in the soul"[4], nazývaje tak obrazotvornost, a kde praví dále, že

[1] Margarete Marleker, Humes Begriff der Realität, str. 91, pozn.

[2] Marlekerová odmítá právem, že by byl Glanville jediný, u něhož se již vyskytuje názor na příčinnost, kterým se stal Hume slavným a uvádí podobný citát z Hobbesova „Elements of Law". Avšak ani tím není řada ukončena; jak uvádí E. Meyerson v „De l'explication dans les sciences". Tom. II. Appendices, str. 385, jde tento názor až do středověku a prvním jeho hlasatelem jest v 13. století Robert Holkot vyjadřuje jej po středověkém způsobu jakožto nemožnost spojení substancí. Avšak zcela jasně vyjadřuje myšlenku Humovu již Nicolaus de Ultricuria slovy: Quibuscunque acceptis, quae possunt esse causa alicuius effectus, nescimus evidenter quod ad positionem eorum sequatur effectus positio. Filosofickým předpokladem všech těchto názorů jest vždy atomismus, který nalézáme též u Huma.

[3] Viz Josef Tvrdý: „Problém geniality." Nové Atheneum. Roč. II. Seš. 7/8, str. 339.

[4] „Jakýsi druh magické schopnosti v duši."

tato magická schopnost jest nejdokonaleji vyvinuta u největších geniů a jest vlastně tím, co se nazývá geniem („most perfect in the greatest geniuses, and is properly what we call a genius“); avšak nicméně jest nevysvětlitelná přes největší úsilí lidského rozumu („is however inexplicable by the utmost efforts of human understanding“)[1].

49. Tento literární názor na obrazotvornost (ačkoli Hume sám holduje klasickému vkusu v literatuře)[2], byl v souhlase s jeho naturalistickou tendencí filosofickou. Obrazotvornost, která byla všeobecně v literatuře vynášena, stává se mu přes to, že ji hledí vysvětlovati asociacemi, až mystickou mocí, která nám vykouzluje celý svět, jak existuje před námi, i ten, kterého smysly nikdy nedosáhneme. A přece zase na druhé straně se v něm probouzí duše skeptika-empirika, která mu konstatuje, že celá tato fantasmagorie obrazivosti jest jen prázdným fantomem, pouhou fikcí, neboť jí chybí to, co skutečnost činí skutečností, t. j. víra (belief), která doprovází všecky smyslové dojmy i obrazy paměti a dodává jim rázu existence. Obrazivost se nevyrovná nikdy silou a živostí ani smyslovým dojmům ani paměti[3]. Nicméně přes to jediné v obrazotvornosti se vyskytují možnosti, které mohou dáti vznik idei trvalé a nezávislé existence.

50. Hume docela správně konstatuje, že při vnější existenci přistupuje nový prvek, že ani získávání dojmů proti naší vůli, ani jejich větší síla a úsilnost (violence) není příčinou toho, že jim přidělujeme realitu a trvalou existenci[4], neboť naše bolesti a radosti, naše vášně i náruživosti působí s větší úsilností, jsou nám vnucovány proti naší vůli a přece jim nepřisuzujeme vnější existenci. Všecky předměty, jimž přisuzujeme vnější existenci, mají zvláštní trvalost (constancy), jíž se liší od pouhých našich dojmů, které

[1] Treatise B. I. P. I. Sect. VII. (331). — Enquiry Sect. III. (Essays II. 24) jest již racionalističtější a v odstavci, jejž mají vydání z r. 1748, 1750 a 1768 (a jenž chybí ve Školově překladu), vykládá podrobně na jednotě děje v umění, jak působí asociace na obraznost, tedy mu není již úplně inexplicable.

[2] Thomsen, David Hume, str. 76.

[3] Treatise B. I. P. III. Sect. VI. (387), VII. (398).

[4] Treatise B. I. P. IV. Sect. II. (483).

jsou prchavé[1]. „Tyto hory, tyto domy, tyto stromy, které leží nyní přede mnou, objevovaly se mi vždy v témže pořádku, a kdykoli mi zmizí jejich obraz tím, že zavru oči anebo odvrátím hlavu, brzy na to shledám, že jsou úplně beze změny, kdykoli se mi obraz jejich vrátí.“[2] Kdykoli pohlížíme na předměty a zdá se nám, že se změnily, vidíme zase přece, že zachovávají souvislost a jeví pravidelnou závislost jedněch na druhých. Naše rozumování o příčinném vztahu předmětů nám tuto závislost ukazuje ještě jasněji. Avšak abych si tuto závislost, tyto zákonité vztahy vysvětlil, jsem nucen předpokládati trvalou existenci předmětů a tak přicházím k tomu, abych se díval na svět jako na něco reálního a trvalého a abych byl přesvědčen o jeho existenci, i když není v mém vědomí[3].

51. Tento pěkný náběh k přesnému podání racionálního momentu našeho vědomí skutečnosti vnějších předmětů, jemuž však chybí ocenění s logického stanoviska, jest ovšem úplně zrušen Humovou psychologickou teorií obraznosti. Humova psychologie trpí analogiemi s tehdejšími fysikálními teoriemi, zvláště hlavní pojem tehdejší fysiky, pojem setrvačnosti, působil tu velmi nepříznivě. Těžko si představiti, jak může setrvačnost vysvětliti aktivní stránku duše. Odtud chápe Hume obrazotvornost zcela v pasivním významu, obrazivost uvedená objektem v činnost jest schopná pokračovati ve své činnosti, i když objekt zmizí, jako loď, uvedená vesly v pohyb, pokračuje v pohybu i bez impulsu[4]. A tato duševní setrvačnost spojuje jednotlivé pravidelnosti, jež by samy o sobě, jsouce stále přerušovány, nemohly vzbuditi vědomí trvalé existence, v jednotné trvání. Jest zcela pochopitelno, že tento hrubý mechanický výklad nemůže vésti k pochopení vzniku souvislého vědomí reality. Pro Huma jest ovšem tento přechod od jednoho vněmu ke druhému, vznikající vlivem setrvačnosti obrazivosti, vlastně (s empirického stanoviska) nesprávným poznáním, vycházejícím nad zkušenost. Obrazivost jest tedy sama o sobě k tomu slabá, aby její fikce mohla dostati ráz samostatné odlišné

[1] Treatise B. I. P. IV. Sect. II. (484).
[2] Treatise B. I. P. IV. Sect. II. (484).
[3] Ibidem (486).
[4] Treatise, ibidem (487).

existence. K ní musí zase přistoupiti víra (belief), která jest základem vší existence a kterou i obrazivost čerpá ze stálého opětování dojmů smyslových. A tak také při pojmu reální existence předmětů, kde se zdálo, že racionální prvek jest tak důležitý při konstatování zákonitosti, přece zase Hume končí odvoláním se na iracionální základ vší existence[1].

52. Aby ukázal nutnost tohoto ústupu k víře, rozbírá Hume pojem identity, bez něhož vědomí trvalé existence není možno si mysliti. Identitu chápe stejně jako Locke[2] jakožto princip individuace[3]; identická věc jest ta, která jest totožná sama s sebou přes časové změny. Původ svůj má v setrvačnosti obraznosti, neboť na základě podobnosti zaměňujeme snadno podobné představy vlivem stejných disposic. Obraznost přechází velmi snadno z jednoho vněmu k druhému, který s ním je v nějakém vztahu, a my jsme náchylni je úplně ztotožňovati. Psychologicky vlastně jest identita nerozeznatelností dvou podobných stavů (logicky bohužel Hume identitu nezkoumá) a noëticky mu znamená překročení mezí zkušenosti, tudíž jest vlastně tento pojem fikcí, jíž sice v životě užíváme, ale již zdůvodniti nemůžeme. Na základě svého pojmu obraznosti ovšem Hume k jinému výsledku přijíti nemohl.

53. Připojováním fiktivního pojmu identity k našim dojmům, které se pravidelně opětují, vzniká druhá fikce, fikce trvalé existence[3]. Tu ovšem rozeznává Hume, a v tom viděti jeho neobyčejný filosofický bystrozrak, dva druhy, resp. stupně tohoto vědomí vnější existence a to vulgární neb populární názor (naivní realismus, common sense, zdravý rozum), přikládající trvalou existenci vněmům, a filosofický názor, činící rozdíl mezi dvojí existencí, existencí vněmů a objektů.

54. Vulgární názor vzniká tím, že přidělujeme identitu svým vněmům. Důvod k tomu máme jednak objektivní, a to skutečnou podobnost vněmů, a subjektivní, vnitřní disposici, na základě které snadno přecházíme od jednoho vněmu podobného

[1] Ibidem (489).
[2] Locke, An essay concerning human understanding B. IV. cap. 1. § 4, 7.
[3] Treatise B. I. P. IV. Sect. II. (489).

k druhému[1]. Nechápu, proč Thomsen[2] vidí v rozlišení těchto dvou důvodů nesmysl. Hume tu vystihuje docela dobře psychologický fakt přeceňování podobnosti. Ovšem jiná jest otázka, zda toto přeceňování podobnosti může vysvětliti vznik představy trvalé existence předmětů. Při vulgárním názoru[3] vzniká podle Huma vnitřní nesnáz, způsobená dvěma protivnými principy, jednak stálým přerušováním vněmů, jednak nutností předpokladu, že vněmy nemohou býti přerušovány, nýbrž že mají stálou, nezměnitelnou existenci a jsou úplně identické. Jeden z těchto principů musí býti obětován. A my vedeni přírodním instinktem obětujeme první princip podržujíce druhý. Tak vzniká vulgární neb populární názor na existenci vnějších předmětů. Vněmům připisujeme trvalou existenci, při tom pak rozlišujeme, že tytéž vněmy mohou existovati jednak ve vědomí, jednak mimo vědomí. Tím však není odstraněna kontradikce, která záleží v předpokladu, že smysly pokračují v činnosti, když svou činnost zastavily. A tu přichází Hume na pomoc tomuto názoru svou představou ducha[4], který podle něho není nic jiného nežli souhrn různých vněmů, jež mohou, dajíce se rozeznati, býti považovány za samostatně existující, takže není nijaké obtíže v tom, aby vněm mohl sám o sobě existovati. Jestliže tyto samostatné vněmy přicházejí do vědomí, znamená to, že přicházejí do vztahů s druhými, avšak mohou samostatně i bez těchto vztahů existovati.

55. Jak tato analysa problému jest důležitá[5] a že není tak nesmyslná, jak míní Thomsen, ukazují nejlépe moderní teorie počitků jako Machova[6], která vychází právě z předpokladu samostatné existence počitků, a Bergsonova[7] teorie obrazů (tak označuje Bergson věci právě pro jejich vztah k vědomí), která má čistě ráz naivního realismu. Ovšem z těchto hmotných obrazů volbou ducha teprve se stávají vněmy (perceptions). Jest to ostatně již

[1] Treatise B. I. P. IV. Sect. II. (493).
[2] Thomsen, David Hume 404 pozn.
[3] Treatise ibidem (491 a n.).
[4] Treatise, ibidem (495).
[5] E. Meyerson, Identité et réalité, str. 400 a n.
[6] Ernst Mach, Analyse der Empfindungen 1900, str. 8 a n.
[7] Henri Bergson, Matière et memoire 1910, str. 7 a n.

stará teorie Anaxagorova[1], jejíž potíže velmi ostře vystihl Lotze ve své metafysice[2], neboť každý počitek musí míti subjekt a tu se táže Lotze, zda je možná sladkost, které by nikdo necítil, a dále se táže, nelze-li si věc představiti tak, že věci cítí samy ony počitky. A tu právě mají svůj pramen předpoklady pro moderní pokusy o kvalitativní fysiku.

56. Ovšem Humův názor na ducha jest jenom teorií, a má význam jen ulehčiti vysvětlení naivního realismu. Představa existence vnějších předmětů, kterou má naivní člověk, jest na ní úplně nezávislá, nalézá svůj pramen ve víře, která tuto hypostasi percepcí doprovází[3] a dodává fikci existence potřebné síly a živosti. A tato živost má svůj původ ve skutečných dojmech podobných, které se uchovávají v paměti a k nimž idea existence má vztah. Všecky tyto stále opakované dojmy jsou stálým zdrojem zesilujícím naši víru a tento zdroj je tak mohutný, že se stává druhou naší přirozeností. Asociace citová, která se stala problémem teprve v 19. století, jest tu již přesně naznačena.

57. Tento vulgární názor, ukazující, jak i v naší nejjednodušší zkušenosti tkví metafysické prvky, stačí, jak praví Hume, pro praktickou potřebu, nalézaje značnou posilu v našich přirozených tendencích. Ovšem při hlubší reflexi přichází opět do nových nesnází, jak konstatovala celá řada filosofů[4]. Smyslové klamy nám zjevně dokazují, že smyslové vněmy nemají existence ani trvalé ani nezávislé, neboť trvalost a nezávislost, jak již bylo dříve řečeno, souvisí spolu a jeden pojem vyplývá z druhého.

58. Filosofové, aby ušli nesnázím z tohoto názoru vznikajícím, vytvořili si filosofický pojem existence předmětů, který záleží v rozlišení mezi vněmy a předměty, z nichž první mohou býti přerušovány, mohou býti prchavé, různé, kdežto druhé jsou nadány existencí trvalou a identitou[5]. Zde se prýští pozdější způsoby řešení tohoto problému ve filosofii, které jednak přesněji odlučují absolutní předmět od předmětu empirického jako Kant svým

[1] H. Diels, Fragmente der Vorsokratiker. Anaxagoras fr. 4.
[2] Hermann Lotze Metaphysik 1879, str. 506/507.
[3] Treatise B. I. P. IV. Sect. II. (496).
[4] Treatise B. I. P. IV. Sect. II. (498).
[5] Treatise, ibidem (499).

pojmem „Ding an sich“ a J. St. Mill svou teorií hmoty. Proti pozdějšímu Schopenhauerovu vyvozování hmoty z kausality má však Hume námitku již napřed, neboť idea příčinnosti pochází z minulé zkušenosti a tu konstatuje vždy spojení neboli vztah příčinný jen mezi percepcemi a nikdy mezi percepcí a objektem[1]. Avšak filosofický pojem existence vnějších předmětů obsahuje všecky nesnáze vulgárního systému a jest jen paliativem, kryjícím tyto nesnáze. Svoji sílu čerpá právě z vulgárního systému, který vždy zvítězí, kdykoli pozornost povolí, takže i filosofové, kdykoli opustí svůj kabinet, řídí se vulgárním systémem jako jiní lidé. Příroda a instinkty vítězí nad filosofií. Filosofický systém má tedy úkol vytvořiti rovnováhu mezi výpovědmi obraznosti, která nám říká, že podobné percepce mají trvalou a nepřerušenou existenci, a výpovědmi reflexe tvrdící, že percepce jsou přerušovány a různí se jedna od druhé. Systém filosofické reality není tedy také jednotný, samostatný, nýbrž je závislý na vulgárním systému. Hume vyhnav ovšem do vrcholu nesnáze obou systémů reality, vrhá se zase na konec v náruč přírody, která proti přílišné reflexi doporučuje trochu nedbalosti a nepozornosti, aby člověk byl ukolébán věrou v existenci vnějšího světa, jež mu stačí k praktickému životu. Hume tu velice dobře svým způsobem myšlení dává najevo, jak stačí slabý krůček ke spojení krajního positivismu s pragmatismem.

59. Také svou teorií existence vnějších předmětů souvisí Hume s nejmodernější filosofií, hlavně svým rozlišením systémů reality, t. zv. common sense a systému filosofického, ukázal na relativnost tohoto pojmu, která se nedá odstraniti žádným racionalistickým panlogismem.

60. Zde s ním nejblíže souvisí pragmatické systémy filosofie, hlavně Jamesův[2], který rozlišuje několik od sebe odchylných systémů reality, jež mohou býti dokonce ve vzájemné kontradikci. Člověk se obyčejně přidrží toho systému, který má pro něho největší význam v praksi[3]. Také James staví realitu

[1] Ibidem.

[2] P. Hermant & A. van de Waele, Les principales theories de la logique contemporaine 1909, str. 209.

[3] William James, Principles of psychology. T. II. 1890, str. 293.

jako Hume na víře, která doprovází všecky naše stavy duševní a odtud vznikají mu různé stupně reality. Avšak mezi těmito stavy zaujímá počitkový svět zvláštní místo, neboť každý počitek přivádí s sebou představu nebo cit reality. Také James vysvětluje tedy realitu jako Hume vzhledem ke smyslům, a pojmový systém, má-li býti pravdivý, musí aspoň obsahovati v sobě realitu objektů smyslových. Systém, který dovede vysvětliti definitivně největší počet těchto systémů, nabude převahy nad ostatními[1].

61. Ve vývoji pojmu skutečnosti rozlišuje James[2] tři organisované systémy skutečnosti, přidávaje k Humovým dvěma systémům, vulgárnímu systému (zdravému rozumu) a filosofickému, vědecký systém. Stejně jako Hume, klade také důraz na zdravý rozum, vida v něm přirozenou mateřštinu, proti níž pozdější a kritičtější filosofie jsou pouhými koníčky a fantasiemi. Kdykoli James mluví o realitě, jako bychom slyšeli Huma. Podobný skeptický postoj a podobná víra v praksi a přírodní instinkty a nedůvěra, ba u Jamesa až nenávist k racionalistickým konstrukcím. Jenom tím se liší od Huma, že Humovi znamenal pojem vnější reality přese všecku skepsi něco skutečně vnějšího, kdežto Jamesovi a ostatním pragmatistům, jakožto idealistům, odmítajícím všecku ontologii, jest realita jen duševní konstrukcí, která jest jen symbolem, osvětlujícím naše jednání. Humův skepticismus, který se vztahoval jen na nemožnost odůvodniti vnější existenci předmětů, avšak jejíž skutečná existence mu byla nepochybná, mění se u pragmatistů v „osobní idealismus“, bližší hledisku Berkeleyovu nežli Humovu. Druhou věcí, kterou se liší James a pragmatisté od Huma, jest to, že neuznávají významu identity pro tvoření skutečnosti. James a pragmatisté vůbec, majíce stále zření jen k různostem, změnám, svobodě, individualitě, podceňují velice základ vší logiky a všeho racionalisování, identitu, tak, že jí neuznávají ani v tom nepatrném významu pro realitu, v němž ji uznával Hume.

62. Avšak, nehledíc k pragmatismu, Humův výklad vývoje reality od common sense až k filosofickému systému reality má veliký význam i pro dnešní řešení otázky reality. Díváme-li se

[1] James Principle of psychology, T. II. 1890, str. 299, 301, 312, 598.
[2] James, Pragmatism, přel. Josef Špaček 1918. Přednáška V., str. 110 a n.

na vývoj filosofického myšlení, vidíme, jak realita zdravého rozumu jest rozbíjena vědeckou snahou vystihnouti realitu na základě lépe formulované identity[1]. Pestrý svět zdravého rozumu nahrazuje věda mechanismem, který vzbuzuje svým šedým zbarvením odpor ve všech duších, romanticky a umělecky naladěných. Přes positivistické teorie o vědě jakožto pouhém zkoumání vztahů mezi pojmy a fakty, přes omezování vědy na pouhý popis, přes Vaihingerův pojem fikce, učenci, pracující skutečně ve vědě, věří dále robustně v realitu svých myšlenkových výtvorů a z jejich počtu nelze vyjmouti ani relativistu Einsteina[2]. A tak podnik Jakuba Hrona, nesoucího pytel plný atomů na jubilejní výstavu, není jen činem chorého mozku, nýbrž vyplývá přesně z tendencí dnešní vědy, jež nabyly v jeho jednání jen chorobně důsledného provedení. Všude ve vědě můžeme konstatovati stálou racionalistickou tendenci hypostasovati pojmy, jako zdravý rozum hypostasuje vněmy. Věda podává podobný názor jako zdravý rozum a není tedy mezi oběma systémy tak velký rozdíl. Věda jest ve své konstrukci jen přesnější a dovede na základě identity lépe jednotlivé zkušenosti spojovati v jeden celek. Vědecký názor o skutečnosti jest jen dalším vývojem zdravého rozumu a to zracionalisovaným jeho tvarem. Hume dobře postihl, že náš vědecký názor se vrací stále, právě pro svoji šedost, k zdravému rozumu a že stále z něho čerpá svoji sílu, avšak ve svém odporu k racionalisaci nepostřehl toho, čeho nepostřehli ani pragmatisté, že naopak zdravý rozum nezůstává neměnným systémem, ale že se stále přizpůsobuje vědeckému a filosofickému vývoji. Jako se stále racionalisuje náš názor, tak také se racionalisuje naše vědomí reality, spočívající na zdravém rozumu. Když si vzpomenu na událost nebo na krajinu z doby útlého dětství, kdy živá obrazotvornost snadno doplňuje reální obraz světa, jak toto vědomí reality, které nám často v upomínce zbylo, když se již na podrobnosti nepamatujeme, jest odchylné od pozdějšího vědomí reality, které jest již více zlogisováno[3].

[1] E. Meyerson, Identité et réalité, str. 425.

[2] E. Meyerson, Le rélativisme, théorie du réel. Revue de Métaphysique et de Morale 1924, str. 29—48.

[3] Viz též Meyerson, Identité et réalité, str. 25—26.

63. Tím přicházíme k významu pojmu intuice pro realitu vnějších předmětů. Užíti tohoto pojmu ve vážných vědeckých pracích pokládá se leckdy za nepřípustné, poněvadž skutečně žádného slova nebylo tak zneužíváno jako právě slova intuice. Leckdy se ho používalo jako hromosvodu pro lacinou metafysiku, mystiku i dokonce pověru nejnižšího druhu. Jest tedy jakási opatrnost vzhledem k tomuto pojmu oprávněna, avšak musí to býti kritická opatrnost, která nesmí upadnouti v negaci a popírání faktů[1]. Také bylo užito slova intuice ve významu několikerém a ne vždy přesném a určitém, literatura o něm jest již dnes tak ohromná, že ji nelze ani postihnouti, neboť jest v ní též mnoho bezcenného braku. Nutno se tedy omeziti na její hlavní rysy u nejpřednějších representantů a přesně metodicky ji vymeziti. Metoda, jíž bychom ji vymezili, musí býti napřed psychologická, z níž teprve význam noëtický, resp. metafysický může vyplynouti. Za druhé musíme bráti pojem intuice v obecném významu, jak se jeví za nejrůznějších okolností a nikoli jen v některých případech, jako na př. jen v umění nebo metafysice. Nejprve musíme prokázati jeho možnost psychologickou a charakteristické rysy, jimiž se liší od ostatních duševních dějů, a pak teprve je možno tento pojem hodnotiti s jiných hledisek. Noëticky a metafysicky mohl by býti význam intuice jakýkoli, byla by přece velmi pochybná, kdyby se ukázala psychologickou báchorkou[2].

64. Intuice bývá neprávem ztotožňována s druhými duševními stavy, jako jest názor, obraznost a pod.[3] Avšak nemusí býti každá intuice spojena s názorem, a ztotožňování názoru s intuicí vzniklo asi vlivem slova intuice (intueri — patřiti, zříti, nazírati), neboť původně se užívalo slova intuice o takovém poznání, které poznává přímo pravdu nejvyšších principií. Jest to z Aristotela odvozený

[1] Psychologickou negaci intuice vidím u J. L. Fischera v jeho „Filosofii přítomnosti a její podstatě“ (str. 12 a n., 58 a n.), ačkoli jeho noëtická kritika intuice jest úplně správná.

[2] Takovou metodickou nepřesností trpí přednáška F. Pelikána, uveřejněná v „Cyklu přednášek o lidské duši“ v Praze 1921 (Přednášky Jednoty filosofické č. 13).

[3] K tomuto hledisku stále se vrací B. Croce, Aesthetika 1907 (přeložil Dr. Emil Franke), právě na základě svého dogmatického noëtického východiska.

způsob přímé pravdy, nezprostředkované sylogismy, takže se podobá poznání, vzniklému názorem. To jest názor Descartův, Lockův, jehož také Hume užívá. A tento názor podává také rys intuice, ovšem jediný, nepřihlíželje k druhým. A z tohoto názoru vyplývá, že intuice jest přímý okamžitý stav vědomí, při němž nepozorujeme souvislosti s druhými, jsouce jediné jím zabaveni. Druhý znak, který charakterisuje intuici, jest znak, jejž znal již Platon, když popisoval vrchol stoupání k ideální kráse (Symposion 210 e) „ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλὸν" a když v VII. dopise (341 d) líčí, jak po dlouhém společném probírání předmětu náhle myslí jako jiskra přeskočí poznání s učitele na žáky. Rignano[1] pokládá to za podstatnou stránku intuice, náhlé a spontanní konstatování něčeho nového. Intuice je mu vždy objevem. Jako její nejlepší doklad uvádí Galileovo konstatování isochronismu kyvadla na pohybu lampy ve chrámě. Tento rys spontanního příchodu intuice vyjádřil velice pěkně Lamartine, když se ptal přítele, který měl svoje čelo ponořené do svých rukou, co dělá? Přítel odpověděl, že myslí. A na to praví Lamartine: „To je zvláštní, já nemyslím nikdy, mé myšlenky myslí za mne"[2]. Tím naznačuje dobře ono neúmyslné bezděčné objevování se intuice, takže něco pravdy má na sobě Bergsonovo určení intuice jako uvědomění si instinktu[3]. Totiž ta pravda záleží v tom, že intuice jest něco podobného instinktu, objevuje se náhle jako instinkt a přináší člověku takový stav vědomí, který se zdá, jako by byl bez spojení s celou nynější zkušeností a jako by přicházel z hlubin nitra lidského. Avšak to jest jen podobnost a Bergsonovo ztotožňování intuice s instinktem projevuje jen jeho přílišné zanášení analogií biologických do psychologie a schematické převádění vyšších duševních stavů na primitivní. Za třetí znakem intuice jest zvláštní ráz duševního

[1] Eugenio Rignano, Psychologie de raisonnement 1920, str. 167.

[2] Paulhan, Psychologie de l'invention 1901, str. 99. Srovnej s tím Goethovy výroky: „Wenn man denkt — alles ist wie geschenkt." „Man muß von Natur richtig sein, so daß die guten Einfälle immer wie freie Kinder Gottes vor uns dastehen und uns zurufen: da sind wir." Th. Kappstein, Goethes Weltanschauung, str. 144.

[3] Bergson, L'evolution creatrice 1910, str. 192.

stavu, vzniklého intuicí, který tvoří vždy jednotný celek. Veškera analysa, veškeré drobení vědomí tu mizí. Když se objeví Mozartovi jeho dílo v prudkém varu intuice, obejme je jedním pohledem jako krásný obraz, nebo krásného chlapce; nikoli sukcesivně v částečných detailech, jak to jest později při další tvorbě, ale slyší celé dílo najednou jako celek[1]. Tato stránka jest jedna z nejdůležitějších, neboť prozrazuje nejlépe psychologický charakter intuice. Dalším znakem intuice, vyplývajícím z předešlého, jest poměr subjektu k objektu v intuici. Je-li intuice jednotným celkovým stavem bez analytického drobení, jde odtud, že poměr subjektu a objektu nemůže zde býti týž, jako při jiných stavech duševních, jako na př. při obvyklém názoru nebo reflexi o předmětu. Tu subjekt neodděluje se tak od objektu, nýbrž oba tvoří jeden celek[2]. Intuitivní stav duševní strhuje, zapomínáme sebe a duševní onen stav, jak líčí zvláště mystikové, geniové, jest doprovázen nejvyšším stupněm blaženosti[3]. Ne nadarmo se srovnává onen akt s láskou a intimním poměrem subjektu ku předmětu lásky. Na tom se zakládá též stav, který nazývá Bergson sympatii, která jest intuitivním stavem, vzniklým na instinktivním podkladě. Podle Bergsona jest to úplné pronikání do podstaty objektu, avšak zbavíme-li jeho vysvětlování metafysického hávu, zůstává faktum, že při sympatii přibližuje se nám objekt tak, že se dostává do intimního poměru k subjektu. Konečně jest charakteristickou známkou intuice značná účast osobního momentu, neboť při ní nastává synthesa věcného a osobního faktoru[4]. Osobní faktor není však v intuici jen spolupůsobícím momentem, nýbrž je právě tím, co je primární, a tím se liší vlastně intuice od každé věcné reflexe.

65. Shrneme-li tyto všecky znaky, vidíme, že k vysvětlení tohoto psychického zjevu nevystačíme se školskou psychologií, nýbrž musíme sáhnouti k rozlišení dvojí činnosti duševní a to synthetické a analytické. Konstatování synthetické duševní

[1] Paulhan, Psychologie de l'invention 97.

[2] Něco podobného má na mysli Croce Aesthetika str. 7.

[3] Paulhan, Psychologie de l'invention 98. Mozart tu praví o tomto stavu: „Jaká rozkoš pro mne."

[4] Volkelt, Gewißheit und Wahrheit 1918, str. 541.

stránky, které nikdy nemohl pochopiti Hume a na něm závislá psychologie až dodnes, bývá obviňováno ze zavádění spiritualismu a tím i metafysiky do psychologie. Avšak není to metafysika, nýbrž fakt, který konstatovali největší filosofové a psychologové světa: Platon, Leibniz, Kant, Wundt, Höffding, Pierre Janet a j.[1] a jistě dvěma posledně jmenovaným ani ve snu nenapadlo hlásat tím nějakou metafysickou teorii duše. Duševní synthesa jest projevem naší základní tendence sjednotiti naše různé stavy ať organické, ať duševní v jednotu vědomí a objevuje se hned na počátku vědomí[2]. A tím se právě liší stavy vědomí, tvořící jednotu od rozrůzněných, rozptýlených dějů organických, neboť všecky stavy vědomí mají vztah k jednotě našeho vědomí, která dodává jejich činnosti zvláštního rázu. Jakmile synthesa duševní dosáhne určité jednoty, takže se objeví ve vědomí, nastává analytická činnost vnímací a představová, vedená pozorností rozlišující. Vnímání není totiž nic jiného, nežli rozklad původního synthetického stavu vědomí v různé složky, takže názor proti původnímu vědomí nerozlišené jednoty jest již odloučením od ní a tvořením částečných stavů duševních. Tuto bezděčnou synthesu musíme však lišiti od úmyslné synthesy (synthesy druhotné), která se objevuje v reflexi (na př. v soudu) a jíž se rozčástěné jevy duševní spojují v další vyšší stupně duševní, v nové duševní jednoty. Synthesa vůbec jest, jak již Kant ukázal, základní duševní činností, tedy také původem asociace. Nelze ji tedy vysvětlovati asociací, naopak asociaci nutno vyvoditi z ní.

66. Bezděčnou synthesou dají se právě vysvětliti různé vlastnosti intuice, které by jinak zůstaly nevysvětleny. Tak na př. její náhlé objevování ve vědomí ukazuje jediné na synthetický původ, neboť synthesa přináší vždy něco nového, co přichází v některých mohutných momentech synthesy jako blesk do vědomí. Synthesou se dá také vysvětliti nejdůležitější stránka intuice, totiž ta, že stav duševní, vytvořený intuicí, i přes svou obsahovou bohatost tvoří nerozlišenou jednotu. To může býti možné jediné tehdy, když

[1] Georges Dwelshauvers, La synthèse mentale 1908.

[2] Harald Höffding, La pensée humaine (fr. překl. od Cousange) 1911, str. 11 a násl.

se synthesou, tedy snahou, vytvořiti z duševních elementů co nejužší jednotu, vytvořil celkový stav, jehož se ještě nedotkla rozlišující duševní analysa. Jest to tvůrčí akt duševní, který jest spojen s oním citem blaženosti, jenž se dostavuje při každém synthetickém stavu duše, když dosáhl vrcholu. A jest jen přirozeno, že při takovémto duševním stavu se projevuje osobní faktor mnohem více než při věcné reflexi, neboť právě v synthese a její mohutnosti jeví se osobnost lidská. Genialita záleží v nejvyšším stupni této synthesy[1]. Jest tedy zcela pochopitelno, že se za známku genia pokládá právě intuice. Osobní moment, který vývoji diskursivního myšlení často překáží a vede je na scestí, stává se v době synthesy silnou pákou ke zvýšení duševní činnosti.

67. Máme-li na mysli toto psychologické hledisko, nevidíme, že by tu byl někde důvod, aby se dalo intuice použíti metafysicky jako metody, jíž se lze zmocniti přímo absolutna, neboť i intuice, souc výplodem synthesy, jest jen relativním jevem, ježto každá synthesa jest také závislá na elementech, které spojuje. Psychologickému faktu intimního poměru subjektu k objektu dán byl metafysický výklad, jako by to bylo přímé objetí absolutního předmětu subjektem a jako by absolutní předmět vcházel tu do subjektu nebo subjekt do absolutního předmětu, aby tím dosáhl absolutního poznání. Přání lidské ztotožňuje se zkrátka se skutečností.

68. Jest zcela přirozeno, že tento druh poznání vznikl nejprve na náboženském poli, neboť náboženské stavy dají se také vysvětlovati intuicí, t. j. synthesou hodnotných elementů ve vyšší hodnotný stav[2], který nazýváme citem svatosti. Zvláště určitého tvaru nabylo toto náboženské poznání na základě mystických obřadů, kde v náboženském nadšení se člověk domníval, že splývá osobně s bohem, neboť hmotný obřad mu to naznačoval tím, že bůh pomocí posvátných pokrmů a nápojů vcházel do člověka. Filosoficky po prvé zpracoval tento pojem intuice F i l o n, jehož metafysický ráz intuice jeví ještě blízké příbuzenství mystického náboženského poznání. V jeho extasi, která jest tak příbuzná mystickému korybantskému nadšení, vstupuje bůh do člověka a

[1] Josef Tvrdý, Problém geniality. Nové Atheneum 1921, str. 386.
[2] Josef Tvrdý, Filosofie náboženství 1921, str. 75 až 76.

úplně se ho zmocňuje[1]. Filosoficčtěji vyjádřil pojem extase Plotin ve svých Enneadách. Jeho popis extase má všecky psychologické znaky intuice, jak jsme je svrchu popsali. Extase přichází z nenadání „ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ“[2], tvoří jednotný celkový stav, v němž splývá subjekt s objektem (ἰδοῦσα δὲ ἐν αὐτῇ ἐξαίφνης φανέντα, μεταξὺ γὰρ οὐδὲν οὐδ' ἔτι δύω, ἀλλ' ἓν ἄμφω)[3]. Člověk se dotýká boha (ἀλλ' ἔστι τῷ δυναμένῳ θιγεῖν ἐκεῖ παρὸν)[4]. Plotin tvoří základ pozdějšího metafysického vysvětlování intuice. Již u něho nalézáme silně zdůrazněný rozdíl mezi rozumem a intuicí (*Μηδὲ κατὰ ἐπιστήμην ἡ σύνεσις ἐκείνου μηδὲ κατὰ νόησιν ὥσπερ τὰ ἄλλα νοητά*).[5] A z psychologického rozdílu činí hned noëtický, neboť extase přináší podle Plotina vyšší poznání (κρείττονα) a to přímé poznání absolutna. Moderní metafysické teorie intuice, jako na př. Losského[6] a Bergsonova, nejsou ničím jiným nežli moderně vyjádřenou myšlenkou Plotinovou, neboť sdílejí s ním základní dogmatický předpoklad, že poznání intuicí jest vyšší nežli poznání rozumové. V tomto momentu, myslím, rozcházejí se právě názory o intuici. Jedni hodnotíce ji výše než rozum vidí v ní absolutní poznání, jehož rozum nám dáti nemůže, druzí vidí v ní sice vynikající prostředek poznání, který může vrhnouti ostré světlo na leckteré jevy, kterých by rozum sám nedostihl, nicméně nepokládají ji za absolutní poznání, ježto nemá kriteria v sobě, nýbrž musí je hledati chtěj nechtěj v rozumu a za druhé ježto je závislá na životních podmínkách člověka, na jeho dosavadní zkušenosti i dosavadním myšlení. Myšlení lidské, i když samo nemůže vyvolati intuice, která přichází bezděčně, může přece působiti na intuice, které vznikají po něm[7]. Nejlépe je to viděti na náboženských intuicích na př. mystiků, jejichž popisy mystické extase

[1] Eduard Zeller, Die Philosophie der Griechen III. sv. II. od. 1881 (III. vyd.), str. 415.

[2] Enn. V. 3, 17, 515 D.

[3] Enn. VI. 7, 34, 725 B.

[4] Enn. VI. 9, 4, 7, 765 c.

[5] Enn VI., 9, 4, 760 A.

[6] Losskij, Die Grundlagen des Intuitivismus 1908, str. 95.

[7] To připouští sám Goethe, který kladl takový důraz na geniální intuici. Viz Th. Kappstein, Goethes Weltanschauung, str. 162.

vedle stejných obecných psychologických znaků intuice jeví různosti podle theologických a filosofických představ, které extasi předcházely (rozdíl mezi středověkými západoevropskými mystiky a indickými).

69. Tím přicházíme k problému racionalisace intuice, kterou rozhodneme podle svého stanoviska k racionálním ideám. Vidíme-li pravé světlo pravdy v jasných racionálních ideách, pak ovšem intuice nám nemůže podávati nejvyšší pravdy, její pravda bude hypothetického rázu a musí projíti kriteriem pravdy jasných racionálních idejí, musí se jim přizpůsobiti a s nimi se vyrovnati. Jinak upadáme do středověkého pojmu dvojí pravdy anebo do mystiky, která nutně musí vésti k zvrácení racionálního poznání, jež jest základem vší naší kultury. Moderní hlasatelé intuice jsou ovšem pod vlivem Plotinova předpokladu, že intuice podává vyšší poznání nežli rozumové pravdy a chtějí tudíž za každou cenu dokázati, že se intuice nemůže racionalisovati. Tak na př. Croce praví ve svém spise „Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro“ [1], že pravé poznání nám přináší intuice jako na př. v umění, filosofii a historii, kdežto t. zv. vědy jsou vlastně nečistým, bludným, iracionálním poznáním. Ovšem při tomto jeho názoru není s podivem, že se vzpírá racionalisaci intuice. Za příklad uvádí muže činu jako Napoleona, který získával bitvy proti všem pravidlům vojenské vědy anebo lékaře s t. zv. klinickým okem, jehož diagnosa jest vždy lepší nežli diagnosa čistých teoretiků [2]. Avšak správně k tomu podotýká Meyerson, že předně není dokázáno, že by jak na Napoleona tak na lékaře v jejich intuici nepůsobily vědecké vědomosti racionální, kterých získali před intuicí. Napoleon byl dobrý matematik a interesoval se vůbec o vědy a jejich pokrok a lékaři (u nichž činíme přece rozdíl mezi odbornými a neodbornými) nic by nepomohlo klinické oko bez předchozích racionálních studií. Vysvětlovati vítězství Napoleonova, že, jsa uváděn intuicí v přímý styk s dušemi nepřátelských vůdců, uhodl vždy jejich plány, jest sice také možné, avšak nevysvětlí

[1] Émil Meyerson, De l'explication dans les sciences 1921 T. II., str. 307 a násl.

[2] Jest to týž problém, který se objevil na posledním sjezdu středoškolských profesorů v Praze, kdy francouzští Bergsonovci jménem pedagogické intuice zamítali pedagogickou teorii.

jeho porážek. Dále pak jest pochybno, zda by byl Napoleon důvěřoval tak své intuici, kdyby se mu náhle objevil takový vynikající výzvědný prostředek, jako je moderní aëroplan a nezkoušel na tomto kriteriu svoji intuici, jako ji zkouší lékař na moderních diagnostických přístrojích, jimiž se dostane do nitra člověkova. Naopak poslední světová válka učinila konec představě báječné intuice vojevůdcovské, neboť Německo, které na ni příliš spoléhalo, na konec bylo poraženo racionálním plánem západních mocí. Také v průmyslu vidíme, jak teorie a nové teorie stále mají vliv na intuice inženýrů, které se nejen takto racionalisují, ale vědeckou cestou se opravují a přizpůsobují racionálním poznatkům. Zkušenost totiž ukazuje, že vedle intuicí správných, dobrých vznikají a vznikaly vždy také intuice nesprávné, které svádějí člověka na bludné cesty. Tragický obraz vývoje lidských dějin jest nejlepším toho dokladem.

70. S tohoto stanoviska se mi nezdá správným také Volkeltův[1] názor, který vykládá nesprávně Cusanovu a Spinozovu „scientia intuitiva“ tak, jako by jejich „scientia intuitiva“ byla pozdvižením logického myšlení v intuitivní stav a tak snadno odbývá možnost racionalisace intuice. Cusanus má při svém pojmu „intellectus“ na mysli čistou intuici, neboť se liší zásadně od rozumu (ratio), který je veden zásadou sporu, kdežto v „intellectu“ tvoří protivy jednotu t. zv. „coincidentia oppositorum“[2]. Také Spinoza činí po příkladu Cusanově rozdíl mezi ratio a intellectus, který nazývá „scientia intuitiva“. Také tato „scientia intuitiva“ jest čistou intuicí, neboť jí zíráme přímo pravou podstatu věcí a Spinoza ukazuje její bezděčnost tím, že se přiznává, jak málo věcí tímto způsobem poznával. Ovšem Cusanův a Spinozův filosofický bystrozrak záleží v tom, že viděli, jak tato intuice jest závislá na předchozí rozumové činnosti a jak souvisí s rozumovou činností, jež po ní následuje. Proto se považuje často Spinozův (resp. Cusanův) názor za nejasný, avšak jediné od těch filosofů, kteří popírají možnost racionalisace intuice.

[1] Volkelt, Gewißheit und Wahrheit, 1918, str. 550.

[2] Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie III. T. 12. Aufl. 1924, str. 76, 81, dále 289—290.

71. Zdržel jsem se déle při pojmu intuice, poněvadž považuji za nutné, aby každý vždy, když mluví o intuici, přesně řekl, co si pod ní myslí, neboť jediné tak se může vyhnouti zmatkům, jež onen pojem již způsobil. Ovšem my si obyčejně všímáme jen nápadných zjevů intuice, které mají ony svrchu vytčené vlastnosti intuice velmi význačně vyjádřeny, kdežto obyčejnějších zjevů intuice, které se objevují ve vědomí stále, opomíjíme. Není zajisté s podivem, že intuice a její podstatné vlastnosti byly nejprve poznány u geniů. Než intuice vyskytuje se též u nejobyčejnějšího člověka, neboť synthesa vědomí působí stále při každém kroku. Není sice tak nápadná, nepřichází sice jako Zeus za hromu a blesku, avšak intuice to jest také. A takovouto intuici, která doprovází naše vnímání smyslové a představy z něho odvozené, jest právě vědomí reality. To není ovšem nějaký nový názor, neboť jej hlásá již W. Occam[1] a v moderní době se k němu hlásí téměř všickni intuicionisté až na Croceho, který v „Aesthetice" tvrdí, „že určení skutečnosti a neskutečnosti jest druhotné a cizí povaze intuice." Ovšem tu Croce nepřihlíží k tomu, že základem vědomí reality není rozlišování skutečného od neskutečného, které jest opravdu druhotné, neboť předpokládá soud, avšak nám tu jde o t. zv. kvalitu existence, reality, t. j. ono přímé zažívání skutečnosti bez rozlišování kategorií skutečna a neskutečna. Tato intuice reality jest to, co nazývá Wilhelm Wundt při svém pokusu, konaném za účelem zjištění napětí pozornosti „temnou a neurčitou představou". Mimo to každá intuice není intuicí reality, neboť intuice reality doprovází jen naše smyslové vnímání a jeho odvozeniny. Jest to neurčité vědomí něčeho působícího na náš organismus, aniž jsme si to jasně analysujícím vněmem uvědomili. Tento temný a neurčitý dojem souvisí s naší synthetickou činností vědomí, když se připravuje zachytiti dojem pozorností, a jest spojeno s city očekávání a činnosti[2]. Ladislav Rieger nazývá tento dojem nenázorným poznáním a v počitku vidí vedle názorových nenázorové elementy. Těžko ovšem vysvětliti vznik oněch nená-

[1] Quodlibeta VI. p. 6. „Notitia intuitiva est talis notitia virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non sit."

[2] Ladislav Rieger, O bezprostředním poznání nenázorném. Česká Mysl 1924, str. 96 a n.

zorových elementů, dokud si nerozlišíme duševní činnost na synthetickou a analytickou, které se stále střídají a na sebe jsou navzájem odkázány, takže každý uvědoměný (určitý) obsah předpokládá svoji synthesu, která v něm ještě působí (odtud současně nenázorové elementy s názorovými) a tak splývá synthetické intuitivní vědomí reality s psychickou kvalitou takřka v jedno. Synthesa, jíž vzniká intuice reality, má svůj základ v naší aktivní stránce, která, jak již dráhy nervové ukazují, směřuje z nitra ven. Postavíme-li se na stanovisko, jak je hlásá Bergson, Fouillée a j., že základní funkcí naší jest jednání, pak intuice reality bude uvědomováním směru tohoto jednání, objektu tohoto jednání, který na nás působí jakožto reální. Proto veškera realita musí býti odvozena z počitků, resp. vněmů a intuice je doprovázející. Nejprve si uvědomujeme realitu v intuici neurčitě (Wundtova temná neurčitá představa), toto neurčité vědomí, spojujíc se s analysovaným obsahem vněmů, nabývá určitosti a jasnosti a dalším opřením se o konstatování pravidelnosti a zákonitosti světového dějství úplné zřetelnosti. Že by však původní intuice reality přinášela absolutně jisté vědění nepotřebující dalšího zdůvodnění, není správné, neboť každý ze zkušenosti ví o vědomí celé řady falešných realit, které musely býti opraveny přesně analysovaným vněmem, po němž zase vzniká intuice opravené reality. Místo přesnějšího vněmu může intuici opraviti též myšlení, intuice může býti zracionalisována, t. j. přizpůsobiti se našemu předpokladu světové zákonitosti. Naše vědomí jest určováno základním psychologickým zákonem, zákonem vztahu[1], který znamená, že žádný stav duševní nepodává jenom to, co jest výrazem okamžitého stavu organického, ale vchází v souvislost s minulými duševními ději, které zařaďují okamžitý stav duševní v souvislost, jež tvoří duševní individualitu. Není tedy nic podivného, že naše zkušenosti, myšlení, předpoklad zákonitosti atd. působí také na intuici reality, která nemusí býti vždy naprosto alogická, jak by se na první pohled zdálo. Vzdělaný moderní Evropan má zcela jiné vědomí reality nežli nekulturní člen střední Afriky, i když oba stojí před týmž zjevem, jako je

[1] Harald Höffding, Psychologie in Umrissen (něm. překl. Bendixenův). 3. vyd., str. 153 a n.

na př. lokomotiva. Z toho ovšem vyplývá, že realita jest pojem ideální, neukončený, který nikdy nedosáhne absolutního předmětu, ale k němuž se může vždy více a více přibližovati.

72. A když uvážíme základní myšlenku Humovu, že vědomí reality vychází z víry, vidíme, že nebyl tak vzdálen moderního pojmu intuice, jak by se na první pohled zdálo. Neboť právě jeho teorie víry působila na vznik pojmu intuice a vůbec na vznik celé romantické filosofie, jež učinila pojem intuice nesmírně důležitým ve filosofii. Již Tomáš Reid ve svém „Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense“ 1764 není k Humovi v takové kontradikci, jak se obyčejně předpokládá. Máme-li zřetel k Humově filosofické složce, jež záleží v iracionalistickém naturalismu, vidíme, že Reidova filosofie zdravého rozumu jest již v Humovi obsažena. Reid se přiznává k Humovu naturalismu, jejž zbavuje jeho skeptického postoje, uplatňuje všude jeho víru nazývaje ji intuicí. A tak rozšiřuje původní racionalistický pojem intuice (Descartův, Lockův) na všecky iracionální momenty ve filosofii. Intuice je mu totéž, co Humovi víra, a Reid jí řeší všecky filosofické nesnáze. Kdežto Humovi byla víra jen nezbytným východiskem, při čemž si byl filosofických obtíží tohoto pojmu vědom, Reidova intuice s jejím stálým odvoláváním se na zdravý rozum má velmi dogmatickou příchuť.

73. V Německu rozšířil názory o víře a tím položil teoretický základ pozdější romantické filosofii Johann Georg Hamann, který za svého pobytu v Londýně pocítil vlivem četby Humových spisů dobrodiní individuální jistoty víry pro svoje rozhárané nitro. Již ve svých „Sokratische Denkwürdigkeiten“ 1759 vidí jediné filosofické východisko ve víře a to jak ve víře v sebe tak i ve vnější skutečnost. Víru ovšem bere stejně jako Hume v kontrastu proti rozumu, takže rozum nemůže jí ani způsobiti ani jí nemůže býti kriteriem. Rovněž ve spise „Des Ritters von Rosenkranz letzte Willensmeinung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache 1772“ prohlašuje, že mezi příčinou a účinem není fysického pouta, nýbrž jen ideální, totiž pouto uhlířské víry. Vůbec vyslovuje se o Humovi: „Hume ist immer mein Mann, weil er wenigstens das Principium des Glaubens veredelt und in sein System aufgenommen.“ Naproti tomu obrací

se ostře proti Kantovi, který zracionalisováním pojmu příčinnosti odstranil Humovo přímé určování skutečnosti věrou: „Unser Landsmann (Kant) wiederkäut immer seine Kausalitäts-Stürmerei, ohne an jenes (Principium des Glaubens) zu gedenken“[1].

74. Vlivem styků s Hamannem odvrátil se také od Kanta Herder a přiklonil se k Humovi a jeho principu víry. Zde ovšem působil současně také Rousseauův vliv. Herder počal ceniti náboženský cit a individuální skutečnost, avšak náležeje k typu identifikujících[2], nespatřoval v náboženském citu dogmat dualismu, nýbrž viděl v něm jen víru v určitý světový řád, tvořící jednotu. Proto dovedl se srovnati s naukou Spinozovou, v níž Bayle a Hume viděli atheismus a vzor špatné filosofie, neboť na základě svého náboženského citu dovedl pochopiti Spinozův mystický cit pro jednotu. V té příčině shodoval se s Goethem, s nímž v mladších letech se hojně stýkal (Goethe praví, že Baylův článek o Spinozovi vzbudil v něm nelibost a nedůvěru)[3]. Také Goethe odvozoval náboženství z citu, jak praví jeho krásný výrok ve Faustu: „Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott! — Gefühl ist alles!“ Ovšem také důraz, jaký kladl na smyslový názor a na zdravý rozum proti abstraktnímu mechanismu, spojuje jej s anglickou empirickou filosofií, kterou hojně studoval, a také s Humem.

75. Naproti těmto již poněkud vzdálenějším analogiím myšlenkového obsahu, jaký nalézáme u Huma, připojuje se blíže k Reidovým názorům Jacobi, který ovšem mimo to byl též pod Rousseauovým vlivem, neboť tento filosof mluvil přímo k jeho exaltované duši. Nicméně Jacobi si byl přesně vědom, že vlastním teoretikem víry jest Hume, jak dokazuje nejlépe jeho spis „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus“ 1787, v němž se obírá problémem skutečnosti. Jacobi hledí si tu obzvláště ujasniti rozdíl empirického a absolutního předmětu[4] a víra tvoří mu

[1] Hamanns Brief an Herder vom 10. Mai 1781. Viz Harald Höffding „Geschichte der neueren Philosophie“ (přeložil do něm. F. Bendixen) 1896 II. sv., str. 123.

[2] Viz nahoře str. 42 a n.

[3] Goethe, Dichtung und Wahrheit 4, 16.

[4] Fr. Heinr. Jacobis Werke 1812, II. Bd, str. 300 a n.

prostředek, jímž hledí dosíci úplného poznání absolutního předmětu. A tu doplňuje Huma Reidem tím, že nazývá duševní funkci, která působí víru, Anschauung, překládaje tak Reidův termín intuition do němčiny, a přesně rozlišuje tuto Anschauung od rozumu (Verstand). Později chápe se Kantova rozlišení a nazývá víru, přesvědčující nás o existenci boha, „Vernunft“. Avšak ať již nazývá intuici jakkoli, celá jeho filosofie směřuje k uznání přímého poznání jak skutečnosti vnější tak i metafysické a tak základní kontrast přírody a rozumu, jak se jeví u Huma a Rousseaua, proniká též u Jacobiho. Cit (Gefühl), jak také tuto intuici nazývá, zjednává přístup k absolutnímu předmětu, kdežto rozum (Verstand) zůstává jen na povrchu a důsledně proveden vede ke zničení vědomí reality jak empirické tak i metafysické.

76. Tento pojem intuice, jak jej nalézáme u Jacobiho, přešel dále k prvnímu velikému filosofu romantiky Fichtemu, který jest v této příčině pod jeho vlivem. Fichte ovšem přizpůsobil intuici svému voluntarismu, a ač ji nazývá „intellektuelle Anschauung“ [1], nevidí v ní pouhý přímý názor, neboť musí vyplynouti z nitra bytosti lidské a jest projevem energie a samostatnosti člověka, takže jiný termín, kterého také užívá, „Tathandlung“ (na rozdíl od pouhého konstatování „Tatsache“), kryje se s jeho pojmem intuice. Intuicí dosahuje člověk absolutní skutečnosti (mystický prvek, který již byl u Jacobiho, tu nabývá již většího významu), avšak nedosahuje jí pojmově, neboť člověk splývá s touto skutečností, ona tvoří jeho vlastní podstatu. Tato skutečnost se nedá nikomu dokázati, kdo jí nemá v sobě, nemůže jí nikdy poznati. Fichte užívá intuice k objevení pravé podstaty já, avšak připouští částečně racionální moment při ní v tom směru, že jí musí předcházeti abstrakce a reflexe. Jest to vlastně ona „víra v sebe“, o níž již mluvil Hamann. Od této intuice, jíž se zmocňujeme přímo já jakožto podstaty, absolutního předmětu, musíme lišiti ideu já, pojem já, který jest již druhotný. V pozdější době, kdy se přiklonil více k náboženskému hloubání, v „Anweisung zum seligen Leben“ 1806, jest mu tato intuice, která stojí výše nežli pouhá víra, mystickým uchopením božské jsoucnosti.

[1] Fichte, Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797, § 5.

77. Fichtův pojem „intellektuelle Anschauung“ propracoval dále Schelling, který počal svou filosofickou karieru jako žák a spolupracovník Fichtův. Také užívá téhož termínu pro intuici jako Fichte: „intellektuelle Anschauung“. Stejně jako u Cusana a Spinozy[1] nejde u něho o možnost, pozdvihnouti logické myšlení v intuitivní stav, jak se nesprávně domnívá Volkelt, nýbrž zase o čistou intuici, a právem poukázal na to Berthelot[2], že slovo „intellektuelle“ v tomto Fichtovsko-Schellingovském významu nemá nikterak shodného obsahu se slovy „racionální“, „logický“, nýbrž chce se jím označiti přímé poznání duchovní na rozdíl od smyslového názoru, a tedy by se „intellektuelle Anschauung“ podle něho mělo vlastně do franštiny přeložiti „intuition spirituelle“ a nikoli „intuition intellectuelle“. Blízkost Schellingova pojmu intuice k Fichtovu vyplývá přímo z jeho „Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus“, uveřejněných v Niethammerově „Philos. Journal“ 1796[3], kde Schelling praví: „Uns allen wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von allem, was von außen her hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige anzuschauen; diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben.“ Vliv Fichtův jeví se v tom, že tato „intellektuelle Anschauung“ jest mu výrazem našeho čistého já, že jest mu nositelem idealistického názoru, neboť v „intellektuelle Anschauung“ nazíráme sami sebe a absolutno jest v nás. Avšak mystický moment, vyskytující se již u Fichta, jest stupňován a protkán romantickou touhou po něčem tajemném, zázračném. Další vývoj této „intellektuelle Anschauung“ záleží u Schellinga v tom, že ji zvláště ve shodě s romantickou básnickou školou uplatňuje v umění, a tak v pozdějším „System

[1] Viz nahoře str. 61.

[2] René Berthelot, „Un romantisme utilitaire. Le pragmatisme chez Bergson“, 1913, str. 104.

[3] Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, IV. T., 12. Aufl. 1923 (von Traugott Konstantin Oesterreich), str. 43. Ozvuky tohoto Schellingova místa najdeme velmi často v moderní době a autoři je pronášejí s plnou důvěrou ve své vlastnictví této myšlenky.

des transzendentalen Idealismus“ 1800 tato „intellektuelle Anschauung“ nazývá se Kunstanschauung, neboť jediné umění nám odhaluje pravou spirituální realitu, absolutno, v němž jediné splývá objekt se subjektem. Umění jest jediným a věčným zjevením, a jeho nositelem jest genius jediné schopný této intuice. Ve „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ 1803 klade tuto intuici proti rozumu a neleká se tvrzení, že největší vědecký genius Isaac Newton zkazil fysiku svým mechanickým výkladem, stejně jako Fr. Bacon zkazil filosofii. Přírodu nutno chápati intuitivně zevnitř a ne z povrchového vnějšku. Umělecký názor počal v pozdější době nahrazovati čím dále tím více mysticko-náboženskou intuicí, která záleží v touze po vysvobození z individuálnosti, po splynutí duše, jež se hříchem odtrhla od boha, s absolutnem, s bohem. Tím se vrací Schelling úplně k Plotinovi, od něhož tento pojem intuice vyšel.

78. Schellingův pojem intuice, který projevoval touhy veškeré romantické literatury v Německu, stal se takořka novým náboženstvím a základem všech pozdějších formulací pojmu intuice. Název intuice, kterého se dnes všeobecně i v Německu užívá, pochází z Francie, kde Royerem Collardem přenesen byl pojem Reidovy intuice z Anglie a splynul pak v dalším vývoji s vlivy německé romantické filosofie, která ovládala dlouho francouzské university. Kdybychom chtěli sledovati původ dnešních názorů o intuici, vždy bychom shledali, že všecky cestičky její vedou, když ne přímo, aspoň oklikami k Schellingovi. A tak vidíme, jak positivista Hume dal svým pojmem víry podnět k důležitému pojmu filosofickému, který se stal jednak nástrojem k objevení nových obzorů ve filosofii, jednak zavedl mnohé filosofy na bludné cesty starých odbytých názorů. Kdyby Hume viděl dnešní některé mystiky ve filosofii, divil by se, že jim razil cestu, avšak není v tom nic podivného. Iracionalistický směr, který se v renaissanci vyvinul proti vědeckému racionalismu, přijal do sebe mnohé prvky středověkého mysticismu, jemuž dodal více světského rázu. A z tohoto iracionalistického pramene čerpal též Hume a jeho filosofie, přicházející současně s Rousseauovým evangeliem světského mysticismu, musila působiti jen k zesílení tohoto směru.

VIII. Reflex problému skutečnosti na metafysické problémy.

79. Slovo „metafysika“ má u Huma jako u Kanta význam několikerý. Jest to každé „hlubší“ vědecké zkoumání a synonyma k němu jsou: accurate, profound, abstract philosophy (přesná, hluboká, abstraktní filosofie)[1]. Opakem jejím jest obvious, easy, human philosophy (lehká, snadná, lidská filosofie). V Enquiry[2] se o ní praví: profound reasoning or what is commonly called metaphysics (hluboké rozumování anebo co se obecně nazývá metafysikou). Na základě svého positivistického hlediska rozlišuje Hume metafysické zkoumání na dvé a to předně na neoprávněné a bezvýsledné úvahy, které přesahují zkušenost, tedy toho druhu metafysiku, proti níž i Kant bojuje a kterou také dnešní positivismus zavrhuje. Za druhé tvoří mu metafysiku oprávněné a slibné úvahy noëtické, jež také Kant nazývá někdy metafysikou[3]. V Enquiry[4] o ní dále praví: „Musíme pečlivě pěstovati pravou metafysiku, abychom zničili nepravou a zfalšovanou.“ Vedle toho užívá Hume slova „metaphysical“ (metafysický) asi ve významu slova „moral“ (duchovní), na př. „moral or metaphysical philosophy“ = duchovní filosofie, resp. duchovědy proti „natural philosophy“ = přírodní filosofie, resp. přírodní vědy[5].

80. Problém reality v metafysice náleží tedy do oboru metafysického badání, jež Hume se svého stanoviska naprosto zavrhuje. Pojmy sem náležející nazývá fikcemi[6] a tyto fikce mu tvoří pojem substance a akcidence, dále pojem nehmotné, jednoduché duše, která není nic jiného nežli substancí, přenesenou do vnitřního dění[7]. Nemožnost definovati pojem substance

[1] Raoul Richter, Englisch-deutsches Register, přidaný k jeho něm. překl. Enquiry, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand 1920.

[2] Enquiry Sect. I. (Essays II. 5.)

[3] V této příčině se často chybuje, že se k tomuto označování dvou různých věcí jedním jménem nehledí a Kantovi se přisuzuje názor, jako by měl na mysli racionalistickou metafysiku, když mluví na př. o Metaphysik der Sitten a pod., kdežto Kant měl tu na mysli jen noëtiku. Kritikové, kteří vytýkají druhým, že neinformují dobře o Kantovi, měli by to ovšem věděti.

[4] Enquiry Sect. I. (Essays II., str. 9).

[5] Enquiry Sect. VII. P. I. (Essays II., 51).

[6] Treatise B. I. P. IV. Sect. III. (506).

[7] Treatise B. I. P. IV. Sect. V. (517).

jest mu dostatečným důvodem opustiti tuto otázku jakožto planou diskusi[1]. Ačkoli tedy Hume odsuzuje tuto otázku jako nepochopitelnou, přece však nejedná po způsobu moderních pozitivistů, aby ji zkrátka ignoroval, ale vida, jak noëtický problém úzce souvisí s metafysickým problémem (oba problémy označuje týmž jménem), považuje přece za nutné tyto problémy, které tak intimně souvisejí s principy lidské přirozenosti[2], osvětliti s noëtického hlediska.

81. Jak ukázal již výsledek úvah při otázce vnějších předmětů, jest jimi dáno též Humovo stanovisko k pojmu substance jakožto trvalého nositele smyslových vlastností, jehož nelze ve zkušenosti konstatovati. Pojem substance se odsuzuje sám sebou, poněvadž nelze ho vůbec definovati[3], neboť nelze nalézti v dojmech žádných podobných dojmů, z nichž by byl právoplatně vytvořen[4], a podle základního Humova noëtického pravidla legitimování představ z toho plyne, že substance není ideou, nýbrž pouhou fikcí, pouhým slovem, které znamená souhrn jednoduchých idejí. Definice, která se obyčejně uvádí, že substance jest to, co samo o sobě může existovati (Descartes, Spinoza), jest nesprávná. Neboť podle Huma dá se této definice použíti na vše, co je možno si zvláště představiti a nedá se jí tedy rozlišiti substance od akcidence. Co si totiž jasně představujeme a co lze rozeznati obrazotvorností, může existovati odloučeně, nemajíc potřebí žádné podpory ke své existenci a tudíž vlastnost jest také substancí[5]. Tu promlouvá do řešení problému zase Humova atomistická psychologie a její důsledky pro pojem existence; mimo to nečiní tu ani svého obvyklého rozdílu mezi „distinction real“ a „distinction of reason“. Neboť při poměru vlastností k substanci může se jednati jedině o logické rozlišování, které také podle Huma nedodává předmětu samostatné existence. Ovšem Hume není k pojmu substance dosti objektivní, jsa proti němu velice zaujat jakožto hlavnímu pojmu racionalistické metafysiky a hledí ukázati za každou cenu absurd-

[1] Ibidem (518).
[2] Viz pozn. 6 na str. 69.
[3] Treatise B. I. P. I. Sect. VI. (324 a n.).
[4] Treatise B. I. P. IV. Sect. V. (517).
[5] Ibidem (518).

nost tohoto pojmu a tak dochází konečně k paradoxnímu názoru, jejž hlásali již Stoikové, že vlastnosti jsou věcmi. Hume nečiní totiž také při substanci náležitého rozdílu mezi empirickým pojmem substance a substancí jakožto absolutním předmětem; ovšem na základě positivistické tendence má vždy na mysli substanci jakožto absolutní předmět, avšak svůj odpor proti ní přenáší také na substanci jakožto empirický pojem.

82. Vznik „fiktivního" pojmu substance líčí stejně jako vznik nezávislé a odlišné existence vnějších předmětů. Je to zase obrazivost, která tu vytváří stejnou fikci jako při existenci vnějších předmětů. Obrazivost, přecházejíc snadno od jedné kvality ke druhé, necítí onoho přechodu na základě jejich stálého vztahu a stálé souvislosti a tak barva, chuť, tvar, pevnost a ostatní kvality, ač jsou úplně různé, kombinují se dohromady v jeden předmět[1]. Ale tu zase duch pozoruje, že tyto kvality se mění, že jsou různé, rozeznatelné a odlučitelné jedny od druhých a tím vyvolává reakci, která záleží ve vytvoření fikce „něčeho neznámého", substance. Tuto substanci vidí v Aristotelově pojmu původní látky, která jest spojovacím principem a tvoří souvislost mezi kvalitami[2]. Hume vystihl tu dobře neurčité stanovisko Aristotelovo k substanci, které tkví v jeho kolísání mezi uznáváním individuálnosti a obecnosti jsoucna, takže vedle obecné substance musí Aristoteles uznávati nutnost substanciální formy. Z pojmu substance jakožto neznámého nositele vlastnosti důsledně pak vyplývá pojem akcidence[3]. Barvy, zvuky, chuti, tvary a ostatní vlastnosti těles netvoří pak samostatné existence, ale inherují v předmětě, který je udržuje a podporuje[4], což ovšem Hume se svého pluralisticko-atomistického stanoviska pokládá za naprostou absurdnost. Neboť týž zvyk, který nás vede k usuzování o příčině a účinu, nutí nás k usuzování o závislosti každé kvality na neznámé substanci, ježto neobjevujeme žádné z těchto kvalit, aniž bychom si současně nepředstavovali existenci substance[5]. Avšak filosofové, jejichž východiskem jest

[1] Treatise B. I. P. IV. Sect. III. (506).
[2] Ibidem (507).
[3] Ibidem.
[4] Treatise B. I. P. IV. Sect III. (507).
[5] Ibidem.

pojem substance, jdou ještě dále a předpokládají také skryté kvality (qualitates occultae), tedy vedle neznámé substance ještě také neznámou akcidenci[1]. Hume tu vystihuje velice dobře, jako později Kant ve svých „Träume eines Geistersehers", jak snadno člověk, pouštěje se při metafysickém myšlení kontaktu se zkušeností, stává se obětí svých vlastních konstrukcí. V moderní době je to velice dobře viděti na t. zv. logicistické škole, zvláště na Maxu Schelerovi. Ovšem z toho nevyplývá nutnost zamítnouti veškeru metafysiku, jako činí Hume i Kant, nýbrž jen přidržovati metafysické myšlení stále k empirické půdě. Avšak přes to Hume ukazuje velice dobře na souvislost metafysického myšlení s obyčejným myšlením v životě, v němž, jak ukazuje problém reality vnějších předmětů, jsme nuceni již provozovati metafysiku, nechceme-li se omeziti na čisté konstatování vztahů mezi jednotlivými kvalitami, jak činí Mach a j., což však vede k naprosto nepřirozenému způsobu myšlení, jemuž se vše v člověku vzpírá. A mimo to neobejde se ani toto omezení na vztahy kvalit bez těžkých problémů, jež si nezadají pranic s nejtěžšími problémy metafysickými.

83. Hume bere za základ legitimování představ všeho druhu, tedy i metafysických, představitelnost, analogii. Kde se analogie pohybuje v okruhu naší zkušenosti, jest její používání správné, kde vystupuje nad ni, tam vychází z hranic jediného našeho kriteria a jest pouhou fikcí. Hume jest ovšem tak bystrý a vidí, že tento důvod platí již pro předpoklad vnější existence předmětů, což jiní odpůrci metafysiky ignorují. Podle Huma promlouvá však v tomto případě příroda a nutí člověka uznati existenci vnějších předmětů z praktických důvodů. Avšak k pojmu substance nevede člověka nic leda fantasie a výtvory fantasie, neopírá-li se tato o dojmy, které by jí dodaly sílu víry, jsou příliš slabým motivem k vytvoření nutnosti. Aby pak odůvodnil, že obrazivost působí jednou velmi účinně na vývoj myšlení, jako na př. při realitě vnějších předmětů, a po druhé nikoli jako při pojmu substance, činí Hume rozdíl mezi dvěma druhy principů obrazivosti. Principy trvalé, neodolatelné naší obrazivosti nás vedou k pevným zvykům, jako na př. vytváření

[1] Ibidem (508).

příčinného svazku spočívá na takovém zvyku[1], kdežto měnivé, slabé a nepravidelné principy vedou k představám a pojmům nemajícím žádného základu v lidské přirozenosti. První principy tvoří podklad všech našich nejdůležitějších myšlenek a akcí, takže, kdyby zmizely, přirozenost lidská by tím okamžitě zašla. Druhé principy naopak nejsou ani nevyhnutelné pro lidstvo ani užitečné pro život; podle Huma můžeme konstatovati, že se vyskytují jen u slabých duchů. A z těchto měnivých principů pocházejí prý všecka ona strašidla starých filosofů o substancích a akcidencích, o substanciálních formách, skrytých kvalitách, které nejsou ani všeobecné ani nutné pro lidskou přirozenost[2]. Bohužel Hume naznačuje tento rozdíl jen velmi obecně, aniž jej důkladněji zdůvodňuje, aby tak ospravedlnil onen ohromný rozdíl, který činí náhle zase mezi obyčejným myšlením a metafysickými pojmy.

84. Nejostřeji se ovšem obrací Hume proti nejkrajnějšímu výrazu pojmu substance, jak ji nalézáme u Spinozy[3]. A jak ukazuje citát z Bayla[4], činí tak pod vlivem Baylovým, kterému Spinozova filosofie tvoří vrchol racionalistické theologie vyvinuvší se ze scholastiky, proti níž klade víru ve zjevení. Avšak oba dva, Bayle i Hume, ač na první pohled se zdá, jako by ve svém odsuzování substance byli vedeni hlavně noëtickými důvody, jako je na př. nemožnost představiti si substanci a pod., přece však podléhají v posuzování pojmu substance, aniž si toho jsou vědomi, předsudkům krajního pluralismu, jemuž každý druh jednoty jest něčím fiktivním, nemožným. Neboť i když dnes nepřijímáme pojmu substance v oné absolutnosti, jak ji hlásal Spinoza, nelze přece jen tak beze všeho odmítnouti myšlenku jednoty dějství, světové kontinuity, světového řádu, bez něhož si dějství světové nelze mysliti[5]. Absolutní pluralismus absolutně různých bodů jest

[1] Treatise B. I. P. IV. Sect. IV. (511 a n.).

[2] Treatise B. I. P. IV. Sect. IV. (512).

[3] Treatise B. I. P. IV. Sect. V. (525 a n.).

[4] Ibidem.

[5] Ovšem nemyslíme, že by bylo šťastným rozřešením otázky a vůbec přemožením psychologistického krajního pluralismu hypostasování pojmů a umísťování jejich v mystické třetí říši. Hume později ve svých „Dialogues" tuto myšlenku světového řádu, ovšem z náboženských důvodů, uznává, takže

právě tak nepochopitelný jako absolutně identická substance. Nedostatek synthetické stránky se tu opět ukazuje u Huma velmi zřetelně. A právě v tomto směru nalezl Hume horlivé následovníky mezi modernimi pluralisty, jako jsou Renouvier a James, kteří jsou stejně zapřisáhlými odpůrci substance a každého monismu jako Hume, jen že jsou v tom důslednější nežli Hume spojujíce substanci s determinismem, proti níž kladou pluralismus svobody. Již Jacobi jeví v příčině posuzování pojmu substance vlivy kritiky Humovy, jehož názory spojoval s názory Reidovými. Pod vlivem pak těchto názorů pozoroval ve Spinozovi[1] jediného důsledného filosofa, neboť viděl u něho důsledně provedený determinismus substance, který ovšem ztotožňuje s fatalismem a proti tomuto determinismu substance klade jednak svobodu osobního boha, jednak svobodu člověka, jež získáváme věrou (intuicí podle Reidovy terminologie). Za to jej chválí velice moderní pluralista Renouvier[2] a praví o něm, že to byl jediný člověk, jehož cit za všeobecného panování nauky o substanci protestoval proti teoriím, jimiž se opíjelo století. Avšak tu zapomíná Renouvier, že vlastním útočníkem proti pojmu substance byl Hume, jehož Jacobi jest jen následovníkem. Ovšem Renouvier správně pochopil, že Jacobi po prvé spojoval substanci s determinismem a že proti ní kladl individualismus svobody, kdežto Hume stejně jako substanci potírá také svobodu vůle[3]. Renouvier klade proti nutnosti, absolutnu, substanci, věci o sobě atd. fenomenismus na základě personalistického pluralismu, neboť všecko poznání pochází z aktu víry, který jest projevem osobní svobody. Nauka o substanci jest mu největší idolatrií, filosofickým fetišismem, který stále straší ve filosofii[4]. A. James ve svém posledním spise „Some problems of Philosophy“, který věnuje památce Renouvierově, se přiznává, že Renouvier mu vnukl pluralistickou

v této příčině jest u něho viděti vývoj od krajně pluralistického stanoviska v Treatisu k většímu monismu, jenž se jeví v Dialogues. Viz str. 80.

[1] Briefe (an Moses Mendelssohn) über die Lehre Spinozas 1785.

[2] Renouvier, Traité de psychologie rationelle, 2. vyd., otisk z r. 1912, T. II., str. 336.

[3] Enquiry Sect. VII., VIII., str. 65 a n.

[4] Traité de logique, II. vyd., otisk z r. 1912, T. I., str. 61.

myšlenku a že ho zbavil monistické pověry. James mluví ovšem ve svých spisech stejně o substanci a jednotě všehomíra jako Renouvier a stejně všude klade proti monistickému determinismu pluralistický indeterminismus. Tímto způsobem ovšem oba slavní pluralisté neodstranili ani principu jednoty ani determinismu, který zůstává důležitým problémem filosofickým dále. A stojíme-li na relativistickém stanovisku poznání, jako na př. i sám Renouvier, který nazývá kategorii relace nejvyšší kategorií myšlení vůbec[2], pak ovšem nelze činiti východiskem poznání rozhodnutí alternativy, skládající se ze dvou protikladných názorů čili jakési salto mortale, o němž mluvil již Jacobi. Takové salto mortale nám přináší také jen relativní pojmy a nikoli absolutní poznání a tyto relativní pojmy musí býti další činností duševní zjasňovány, takže absolutní svoboda nemůže býti posledním slovem ve filosofii.

85. Důsledky kritiky pojmu substance jeví se v Humových názorech o duši, neboť obvyklé názory o jednoduché a nehmotné duši jeví vlastně tytéž nesnáze jako pojem substance. A tak pojem nehmotné duše se jeví vlastně jako pojem substance přenesený do vnitřního dění[3] čili jako duchovní substance vedle hmotné. Jednoduchost substance znamená pak její nedělitelnost v části, její stejnorodost[4]. Za druhé substance duše znamená, že duše jest také jako substance vůbec neměnícím se, trvalým nositelem jednotlivých měnících se percepcí[5]. Tedy vlastně je to identita v rozmanitosti duševního života. A ovšem důvody proti ní jsou tytéž jako proti pojmu substance vůbec. Předně podle základního pravidla Humova legitimování představ není dojmu[6], z něhož by se tato představa dala odvoditi. Pátrati pak dále než sahají dojmy, v tom mu brání jeho positivistické stanovisko. Odtud pak drže se empirie odmítá jak spiritualistické stanovisko, že by duše byla nehmotná, tak i materialistické, že by byla hmotná[7]. Neboť jednak některé

[1] Some problems of Philosophy 1910, str. 165.
[2] Traité de logique, str. 147.
[3] Treatise, B. I. P. IV. Sect. V. (517).
[4] Treatise B. I. P. IV. Sect. V. (523).
[5] Ibidem (528).
[6] Ibidem (517).
[7] Ibidem (522).

duševní jevy (které tu ovšem ztotožnuje s předměty), vyjadřující prostorové tvary, jako na př. představy prostorových těles, mají rozměry, jsou zkrátka umístěny v prostoru a to podle Huma svědčí proti spiritualismu, za druhé existují duševní jevy jako city, přání, v nichž mluviti o prostorovém umístění bylo by absurdní a to zase svědčí proti materialismu.[1] Vykládati tedy Humův názor jako sklonnost k materialismu, jak činí Markéta Marlekerová[2], není správné. Předně místo, jehož se dovolá Marlekerová[3], tomu nesvědčí, neboť tu se připouštějí tři možnosti pluralistické a z celého místa jediné vyplývá, že Hume stojí na pluralistickém stanovisku. Poněvadž pak autorka se domnívá, že Humovi nemohl zprostředkovati pluralismus nikdo jiný nežli Hobbes, pak to může býti jen materialistický atomismus. Avšak, známe-li Baylův vliv na Huma, který byl rozhodně větší nežli Hobbesův, pak můžeme předpokládati, že Humův atomismus stejně jako Baylův[4] nebyl materialistický, nýbrž vycházel buď od oživených a oduševněných atomů anebo od atomů jednak hmotných, jednak duševních, avšak nerozlučně spojených. V essayi o nesmrtelnosti duše[5] rozlišuje Hume dvě substance: hmotnou a duševní, avšak při známém názoru Humově o jednoduché substanci a z celého kontextu je patrno, že také tu mu jde o pluralistické složení obou substancí, které tvoří vlastně jen dva druhy atomů[6]. Věta pak: „Every thing is in common betwixt soul and body. The organs of the one are all of them the organs of the other; the existence, therefore, of the one must be dependent on the other" (Vše jest společné mezi duší a tělem. Orgány jednoho jsou všecky zároveň orgány druhého; existence jednoho musí tudíž býti závislá od existence druhého) vyjadřuje úplně nerozlučnost duševních a hmotných atomů přes jejich přesné rozlišení. Baylův vliv na atomistické názory Humovy by vyplýval také odtud, že stejně jako Bayle

[1] Ibidem (527—528).

[2] Margarete Marleker, Humes Begriff der Realität, 53 a n.

[3] Enquiry Sect. VII. (Essays II. 57).

[4] J. Devolvé, Rel. crit. et phil. positive chez P. Bayle, str. 349 a n.

[5] „Of the immortality of the soul" (Essays II. 399 a n.).

[6] Také u Bayla pozorujeme rušivé zasahování Descartovského dualismu do pluralistického názoru J. Devolvé, str. 354.

odůvodňuje atomisticky nemožnost nekonečné dělitelnosti prostoru. Místo[1], kde se praví, že hmota a pohyb jest příčinou myšlenek, dá se docela dobře pochopiti v duchu svrchu citované věty, aniž je nutno sahati k materialistickému vysvětlování. Používání fysiologické teorie o „animi spirituales“ k vysvětlování nesvědčí nikterak pro materialismus, pocházíť tento pojem původně z vitalistických kruhů. Právě s tohoto pluralistického stanoviska, které klade existenci všude tam, kde lze jednotlivé obsahy rozeznati analysou, percepce (duševní atomy), jsou něco samostatně existujícího, co nikterak nepotřebuje zvláštního podkladu ve formě substance, o niž by se opíraly. Mimo to jest také nemožno, aby rozmanité a dokonce opačné formy mohly současně existovati v jednoduché a stejnorodé substanci jako na př. stůl kulatý a čtyřhranný[2]. Také se tomu nevyhneme, představujeme-li si věc tak, že činností (action) substance vznikají percepce. Neboť, ježto percepce jsou zcela samostatné jevy, nedá se pojmu činnosti použíti na poměr ducha k percepcím a jako Spinozova substance nemůže tvořiti jednotlivých samostatných modů, tak také substance duševní nemůže dáti vznik samostatným, odlišným percepcím[3].

86. Ovšem, vedle tohoto čistě metafysického problému duševní substance, rozlišuje Hume problém *reální* jednoty a identity duševní, která jest také jen fikcí, jako reální existence vnějších předmětů; avšak k ní jsme vedeni neodolatelnou silou přírody, takže se jí můžeme vyhnouti jen na čas reflexí, ale brzy se zase k ní vracíme[4]. Velikou překážkou k plnému pochopení problému osobnosti jest Humovi jeho atomická psychologie[5], která nezná originální synthesy v duši, nahrazujíc ji odvozenou synthesou asociativní. To je nejlépe viděti z jeho definice ducha (mind) jakožto houfu neboli hromady percepcí[6]. Z jeho dalšího přídavku,

[1] Treatise B. I. P. IV. Sect. V. (530).

[2] Ibidem (522).

[3] Treatise B. I. P. IV. Sect. V. (528, 529).

[4] Ibidem (536).

[5] H. Cornelius, Psychologie als Erfahrungswissenschaft 1897, str. 117 a n. H. Hasse, Das Problem der Gültigkeit in der Philosophie David Humes, str. 164.

[6] Treatise B. I. P. IV. Sect. II. (495).

že tento houť je spojen určitými vztahy v jednotu[1], soudí Marlekerová[2], že Hume nepopíral existenci ducha, jak se mu všeobecně připisuje. Ovšem, že nepopíral existenci ducha, ale jen pokud se projevuje v jednotlivých percepcích. Musíme totiž vziti při tom v úvahu, co znamená pojem vztahu pro Huma, že je to něco čistě vnějšího, co se nikterak kvality nedotýká. A v tom právě záleží slabá stránka Humovy psychologie, že vlastní duševní život tvoří elementy a vyšší duševní život, který jest právě nejvnitřnějším výrazem ducha lidského, mu uniká. Přímé spojování vněmů nikdy podle Huma nepřispívá k vytvoření duševní identity, neboť nepozorujeme přímo nikdy pouta mezi percepcemi, jež zůstávají vždy samostatnými existencemi, ale spojení, které tu vzniká, jest druhotné, my je percepcím připisujeme jediné na základě spojení, do nichž přicházejí jen představy v naší obraznosti, když jsou předmětem naší reflexe[3]. Jsou to vztahy podobnosti a příčinnosti. A tak jednota duševní podobá se spíše republice nežli monarchii. Paměť, která se zakládá hlavně na příčinném vztahu, přispívá nejvíce k vytvoření identity, avšak naše identita sahá i nad paměť, neboť i když si nepamatujeme nic z minulých dob, pokládáme své já z oněch dob za identické s dnešním. Jak viděti, Humovi nejde v problému osobnosti nikde o vysvětlení vzniku našeho vědomí já momentanního, z něhož teprve lze já identické v čase vysvětlovati. Pojem já momentanního úplně přechází mlčením.

87. Toto stanovisko, chápající naše já jen jako vnější představu, vymstilo se Humovi tím, že nemoha tímto vnějším způsobem vysvětliti duševních dějů složitějších, jest nucen proti svému základnímu atomistickému stanovisku sahati, jak již dříve bylo řečeno. k starému pojmu mohutností[4] a rozeznává tyto mohutnosti: smyslovost (sensus)[5], paměť (memoria)[6], obrazivost (ima-

[1] Ibidem.
[2] Margarete Marleker, Humes Begriff der Realität, str. 60.
[3] Treatise B. I. P. IV. Sect. V. (540—541).
[4] Margarete Marleker, Humes Begriff der Realität, str. 58.
[5] Treatise B. I. P. I. Sect. I. (315).
[6] Ibidem Sect. II. (317), Treatise B. I. P. III. Sect. V. (387).

ginatio)[1], rozum (ratio)[2], dále vůli (voluntas)[3] a vášně (passiones)[4]. Hume snažil se sice některé mohutnosti vysvětliti asociacemi, avšak patrně cítil tuto nemožnost a tak se spokojuje se základními vlastnostmi a mohutnostmi ducha, jejichž popis tvoří t. zv. geografii ducha, o níž mluví v Enquiry[5]. Ovšem žádná z těchto mohutností nemůže býti základem jednoty duševní a to ani vůle, neboť nějakého pouta, které by vůle ve vědomí tvořila, přímo nechápeme, ani nechápeme, jak se přenáší vůle na pohyb svalů, poněvadž si vytváříme toto spojení teprve druhotně, v reflexi, na základě svých představ.

88. Jediná možnost vzniku duševní jednoty vězí tedy ve vztazích podobnosti a příčinnosti, jak se jeví pamětí. Na základě těchto vztahů percepce neuvěřitelně rychle postupují a jsou ve stálém proudu. A původcem této jednoty jest zase obrazivost jako při identitě vnějších předmětů. Avšak vzniká teprve v reflexivním stavu, odvozeném, a není tedy původním duševním faktem. Na konec pak Hume s otevřeností, která jest tak vzácná u filosofů; se přiznává, že problém jest příliš obtížný a že ho vlastní řešení neuspokojuje úplně[6]. A hlavní obtíž vid zcela správně ve dvou principech, jednak samostatné existenci percepcí, jednak v tom, že duch nemůže vnímati přímo reálního pouta mezi percepcemi. Humovy nesnáze zdědila t. zv. asociační psychologie, která do nedávna ovládala celou psychologii, avšak moderní psychologie konstatuje jak proti Humovi, tak proti asociační psychologii čím dále tím více význam synthesy a vůbec originálních duševních dějů.

89. Jest všeobecně překvapujícím faktem, jak velcí filosofové bývají nedůslední a tak se stávají snadnou kořistí kritiků s úzkým rozhledem, hledajících všecku moudrost v primitivní přímočarosti. Avšak tato nedůslednost velkých filosofů ukazuje často hlubší filosofický smysl nežli hranatá, neohebná důslednost, jdoucí často

[1] Treatise B. I. P. I. Sect. II. (317, 319), B. I. P. III. Sect. V. (387).
[2] Tretise B. I. P. IV. Sect. I. (471), Enquiry Sect. III. (Essays II., 25).
[3] Enquiry Sect. I. (Essays II., 10).
[4] Ibidem.
[5] Enquiry Sect. I. (Essays II., 12).
[6] Treatise Appendix (559).

s jednostrannými principy až do absurdnosti. Častokráte napravuje filosof instinktivně svou nedůsledností své krajní názory, jež by jej často připravily o celou řadu problémů. Tak také Humova velikost záleží leckdy v tom, že dovedl býti v pravý čas nedůsledným. Kdyby se byl vskutku držel své zásady, prohlášené s takovou inkvisitorskou přísností na konci Enquiry[1], nebyli bychom, jak praví Hasse[2], dostali do rukou jeden z jeho nejlepších spisů, jímž založil nový obor filosofický — filosofii náboženství — a ten tvoří „Dialogues on natural religion", spis, který po dlouhých překážkách byl vydán po jeho smrti. Veden sociální nutností, pustil se tu Hume do problémů, které podle své noëtiky byl nucen pokládati za chimerické, ba tento spis, který se obával vydati za živa, stal se jeho životní prací; na něm pracoval a piloval celých 25 let[3]. A ze všech problémů filosofických podléhal Baylovu vlivu nejvíce právě v nábožensko-filosofickém problému. Osoba Filonova v „Dialozích", která zastupuje proti dogmatickému racionalistickému přirozenému náboženství Kleanthovu skepticko-kritické hledisko a o níž sám Hume praví ve svých listech[4], že mu je nejbližší, stojí úplně na Baylovu stanovisku. A také Hume ve spise samotném ústy Kleanthovými nazývá Bayla[5] hlavním representantem skepticko-kritického směru. Bayle odmítá totiž úplně každé racionální dokazování božství, neboť božství odhaluje člověku jedině v í r a. Avšak tato víra (a v tom se liší od orthodoxních iracionalistů) nepodává nic více nežli ujištění o existenci božského principu světa. A tak by se všichni lidé shodli jedině na obecné formuli, že Bůh existuje, avšak každý si ji může představovati po svém způsobu, takže i a t h e i s t é by přistoupili na tuto formuli[6]. Ovšem jednotlivé these o podstatě a vlastnostech božství, jak je vypracovala raciona-

[1] Viz nahoře str. 9.

[2] Hasse, Das Problem der Gültigkeit in des Philosophie David Humes, str. 176.

[3] Thomsen David Hume, str. 78—79.

[4] Letters of David Hume to William Strahan ed. Hill 1888, S. 330 Harald Höffding, Gesch d. neuz. Philosophie 1895, I., str. 494, Hasse, Das Problem, str. 171.

[5] Dialogues on natural religion (zkr. Dialogues) P. I. (388).

[6] Bayle, Continuation des pensées diverses sur la comète 1704, Chap. XXI. p. 1256—26a. — Delvolvé, Rel. crit. et phil. pos. chez Pierre Bayle, str. 270.

listická theologie, Bayle do podrobností vyvrací, avšak aby se chránil proti svým orthodoxním protivníkům, přijímá vše, co byl rozumově vyvrátil, jakožto zjevení *věrou*, rozšiřuje tak pojem víry a užívaje hlediska dvojí pravdy, ovšem jen k oklamání druhých. Baylovo rozlišování momentu víry jako náboženského aktu od jeho theologické formulace má nesmírný význam pro filosofii náboženství a tvoří také základní myšlenku Humovy filosofie náboženství, takže bez znalosti Baylova stanoviska Humovi nemůžeme porozuměti. Nesprávně klade se většinou (počátek učinil Jodl[1], po něm Thomsen[2] a j.) důraz jediné na *negativní* úkol víry u Huma, která měla účelem odvrátiti pozornost orthodoxie. Avšak vedle tohoto negativního úkolu má víra u Huma též úkol *positivní* a to stanovení metafysické reality božství. Jest to obdobný úkol, jaký má víra při stanovení reality vůbec. Božství nelze dokázati. Tedy Hume pokládá stejně jako Bayle víru v božský princip světa za samozřejmou a proto podle Filona[3] nikdy nemůže mezi rozumnými lidmi býti sporu o existenci božství[4]. Proto také otázka, již Hume učinil k příteli kdysi za večerní procházky: „Může někdo pohlédnouti k hvězdnatému nebi a nevěřiti, že existuje bůh?“[5] není jen pouhou náladou, nýbrž vyplývá zcela z Humova přesvědčení. S tím úplně souvisí také výrok, který prý kdysi učinil Hume k baronu Holbachovi, že nikdy nespatřil atheisty. Avšak Filo—Hume, ačkoli tímto svým stanoviskem přibližuje se velmi stanovisku orthodoxního skeptika Demey, přece se liší od něho velmi podstatně, neboť víra v existenci boží neznamená pro něho, že by tím přijímal všecky theologicko-scholastické pojmy, které se k ní obyčejně připínají. Neboť jestliže mezi rozumnými lidmi nemůže býti sporu o existenci, nýbrž jen o povaze božství, pak tato debata a uvažování o povaze božství nemůže záležeti jen v libovolném tvrzení nejrůznějších vlastností božských, nýbrž musí míti také svoji přesnou *metodu*. Ovšem tu odkládá Hume

[1] Jodl, Leben u. Philosophie David Humes 1872, Geschichte der Ethik, 2. vyd. 1906, I., str. 462—463.

[2] Thomsen, David Hume, I., 103.

[3] Osoba z „Dialogů Humových“.

[4] Dialogues P. II. (391).

[5] Burton, Life and correspondence of David Hume. str. 451.

své původní positivistické zavrhování veškeré metafysiky a vyslovuje požadavek, že toto uvažování musí se díti na základě zkušenosti[1]. Nesmíme totiž postupovati při posuzování božství a jeho podstaty apriorně, tedy od příčiny (nám neznámé) k účinům, nýbrž opačně od účinů, jež můžeme ve zkušenosti konstatovati, k příčině. Příčina musí býti úměrná k účinu a nesmíme z příčiny, která jest jen hypothetická, vyvozovati nové účiny a jimi kaziti pravý obraz světa. A rozumí se samo sebou, že na základě této metody nemohl dojíti k jinému názoru nežli k pantheismu, jenž vyplývá z jeho slov: „A kdybych já měl hájiti určité nějaké takové soustavy (čehož bych se nikdy rád nepodjal), nemám žádné za pravděpodobnější nad tu, jež připisuje světu věčný inherentní princip pořádku, jenž ovšem jest provázen velikými a neustálými převraty a změnami. Ta řeší najednou všechny obtíže. — Pro náhodu není místa podle nižádné hypothese, ať skeptické anebo náboženské. Vše jest bezpečně spravováno pevnými, neporušitelnými zákony.“[2] Odtud zamítá Hume jednak vyšňořování božství všemi možnými dokonalostmi, pro něž není naprosto žádného důvodu ve zkušenosti, neboť skutečná existence zla svědčí proti tomuto přemrštěnému kultu dokonalostí, dále odmítá veškerý hrubý anthropomorfismus[3]. Nicméně Hume tu vystihuje také velmi dobře situaci metafysického myšlení, které obracejíc se k absolutnu, nemá tu jiných prostředků nežli relativních, avšak i když jest přesvědčeno, že svými relativními prostředky absolutna vystihnouti nemůže, přece je to jediný prostředek ke znázornění absolutna. Analogie nám jediné může ukázati cestu[4]. Avšak tato analogie nám nepodává absolutního poznání a tak náboženská myšlenka jest pouhou hypothesou, hypothesou ovšem důležitou a mající nesmírný význam pro naše jednání.

90. Týmž způsobem jako ideu božství rozebírá Hume také

[1] Enquiry Sect. XI. (Essays II., 117 a n.). Toto hledisko v náboženském problému důsledně provedl J. St. Mill ve svých pohrobních essayích „Three Essays of Religion“ 1874.

[2] Dialogues P. VI. (420), Rozmluvy o náboženství přirozeném (překlad Školův), str. 140 a n.

[3] Dialogues, P. X. (konec) a XI. (440 a n.)

[4] Dialogues, P. XII. (457 a n.).

ideu nesmrtelnosti duše[1]. Zde však jest jeho stanovisko poněkud jiné nežli při idei božství, neboť idea individuální nesmrtelnosti není totéž co světový řád. Jestliže totiž idea jednoty, jak se jeví v pantheistické představě božství jakožto idea zákonitosti dění, neodporovala jeho pluralistickému přesvědčení (jemuž odporovala jen idea absolutní substance, jak si ji představoval Spinoza), tak naopak jeho pluralistickému stanovisku odporuje jednota duševní, která by věčně trvala. Uznává-li Hume vedle hmotné substance substanci duševní, znamená to, že vedle pluralismu hmotného existuje ještě pluralismus duševní, takže duše jest jen souhrnem duševních prvků, které se po smrti zase rozpadají. Hume uznává nesmrtelnost duše, avšak nikoli duše individuální, nýbrž nesmrtelnost oněch duševních prvků, tedy duševní substance, a tato duševní substance existuje jak před narozením tak i po smrti člověka. A jaký význam má pro nás duševní život před narozením, takový má i po smrti. Avšak hlavní důvody proti nesmrtelnosti duše tvoří zase důvody a analogie ze zkušenosti. Jsou to důvody fysické, neboť duševní děje jsou těsně spjaty s tělesnými. Souzení na existenci čistě nehmotné duše bez souvislosti s hmotnými elementy a vyvozování jejích vlastností bez ohledu na tuto souvislost jest jen nemetodické usuzování z neznámé příčiny na ještě neznámější účiny. Nemoci těla a změny jeho ukazují vždy analogické změny v duši, můžeme tedy právem souditi, že rozklad tělesný má za následek také rozklad duševní, neboť symptomy stáří, které předcházejí úplnému rozkladu tělesnému, jeví se také v duchu. Připisujeme-li pak smrtelnost duším zvířat, plným právem můžeme podle analogie souditi stejně o člověku. Jediné metempsychosa jest systém, který se dá filosoficky odůvodniti. Mravní důvody, které se někdy uvádějí také na podporu hypothesy o nesmrtelnosti duše, vyvrací Hume také stejně důrazně a zvláště odmítá možnost věčných trestů, která jest naprosto nepoměrná k činům spáchaným.

91. Hume ovšem končí ujištěním, že nikdo nemůže chovati

[1] Této otázce věnoval Hume celý essay „Of the immortality of the soul", který původně vyšel ve spise „Five Dissertations" r. 1757, ale Hume dal z hotového již exempláře tento essay vyříznouti, takže vyšel až po jeho smrti. Essays II. 399.

důvěru ve filosofii, která by nám mohla něco pověděti o existenci, které nikdo neviděl a která se nikterak nepodobá oné, kterou kdo viděl. Tu prý je potřebí nového druhu logiky, nových duševních sil, které by nás poučily, jak této logice rozuměti a tuto nám může dáti jen božské zjevení, neboť mimo ně nemáme prostředku, jak tyto velké a důležité pravdy zjistiti. Pouhým přirozeným světlem rozumu nedá se nesmrtelnost duše dokázati, vskutku jest to jediné evangelium, které život a nesmrtelnou podstatu na světlo přineslo. Není nikterak pochyby, že musíme tyto ironické věty, z nichž vyzírá takořka posměch, pokládati jediné za sypání písku do očí orthodoxie, proti níž se musil Hume takto brániti, nechtěl-li býti vyloučen z církve (to mu také jednu dobu hrozilo), což by bylo mělo pro něho velmi nepříjemné následky. Ostatně ani tyto vytáčky mu nepomohly a universitní brány mu zůstaly uzavřeny, neboť při odmítnutí Huma jak na universitě v Edinburgu tak i v Glasgově hlavním důvodem bylo jeho stanovisko k náboženství. A tak zůstal Hume pro své názory soukromým učencem, avšak vyloučení z církve bylo by mu bylo ztrpčilo život ještě více. Pročež můžeme úplně s jistotou tvrditi, že Hume to myslil se svým vyvracováním nesmrtelnosti individuální duše upřímně.

92. Hume byl svým nábožensko-filosofickým problémem, chtěl-li účinně zasáhnouti do náboženské debaty, přiveden ke správné metodě v metafysice: ověřovati metafysická tvrzení zkušeností. T. zv. empirická metafysika, jak jí rozuměl Hume, který podal její pěkný příklad ve svých „Dialogues“, nebyla dlouho chápána stejně jako jeho filosofie náboženství. Naopak v 19. století vyrostla znova dogmatická apriorní metafysika, kterou hlásal německý idealismus a materialismus a kterou obnovuje dnes logistická škola, pokud se obírá metafysikou a filosofií náboženství; naproti tomu vznikl v téže době v hnutí positivistickém silný odpor proti vší metafysice, vyhrocený v naprostou negaci metafysiky, ačkoli jsou to problémy, které se člověka nejvíce dotýkají, a ačkoli mají ohromný význam sociální. Avšak v poslední době upouští se všeobecně od tohoto čistě negativního stanoviska positivismu a proti oné apriorní metafysice idealistické a materialistické klade se empirická metafysika. Hlasateli

jejími byli ve Francii jednak Fouillée, jednak Renouvier, dnes Bergson, v Americe James a celá pragmatická škola, v Německu učinil počátek v tomto směru již Lotze, který nalezl mnohé následovníky, z nichž nejdůležitější jsou Wundt a Külpe se školou würzburskou. A u nás máme nejznamenitějšího representanta tohoto směru a tím ovšem také ukazatele nových cest ve filosofii, T. G. Masaryka, který nenadarmo se důkladně obíral Humovými spisy. A jako Hume spojuje také metafysiku s filosofií náboženství, kterou u nás vlastně po prvé umístil v řadě filosofických disciplin. Ovšem Masaryk nevzdává se ani při metafysických problémech logiky, neoddává se tu prostě iracionalismu jako Renouvier, James a Bergson, aby tak přijal do metafysiky leckterý moment ze staré dogmatické metafysiky, nýbrž vrací se spíše k Humovu požadavku zachovati i při metafysických problémech přes iracionální východisko přesnou racionálně empirickou metodu, jak její pěkný příklad podal Hume ve svých „Dialogues“. Nic není tak snadné jako předstírati lhostejnost k metafysickým problémům a libovati si v negaci metafysiky. Avšak jako Huma přivedla sociální nutnost k obírání se metafysickými problémy, chtěl-li zasáhnouti do tehdejší náboženské debaty, tak i dnes filosof bude přinucen debatou náboženskou, která ještě neuhasla, myšlenkovými proudy v literatuře a neobyčejně rozšířenými názory o spiritismu a okultismu obírati se metafysikou. A také zde bude nutno podati proti metafysice falešné, proti metafysickému žargonu metafysiku pravou, neuvádějící člověka v pověru, nýbrž uvádějící jej v souvislost s nejdůležitějším pramenem poznání, vědou.

IX. Doslov.

93. Filosofie není jen vědou, jak se leckdy myslívá a není tedy omezena jen na vědecké metody, nýbrž jdouc dále než věda, má také ještě své vlastní metody. Jest to předně kritická metoda, která jest sice velmi příbuzná vědecké metodě, avšak přece se od ní liší, neboť jest širší nežli vědecká metoda. Jest totiž pokračováním analytické metody, kterou nalézáme v každé vědě, a to obrácením analysy od objektu, který interesuje vědu,

k subjektu a znamená uvědomování si prostředků a možností našeho poznání. Kritika ovšem, poněvadž předpokládá reflexi, začala se vyvíjeti až po vzniku vědy a filosofie (intuitivní), zvláště po vzniku úvah psychologických a logických, nicméně není totožná s vědou. Vždyť umělec může býti také kritický a neznamená to, že užívá vědecké metody, nýbrž že si uvědomuje prostředky, jimiž dochází uměleckých účinů, rovněž tak praktický člověk atd. Ostatně máme i ve vědě rozdíl mezi kritickým vědcem a nekritickým, avšak nekritický vědec nemusí býti zrovna menším vědcem nežli kritický, jest ovšem vědcem méně filosofickým. Kritická metoda a její dnešní rozšíření souvisí s rozvojem moderního individualismu a dnes si nedovedeme představiti filosofii bez kritické metody. Dnes již nám nestačí každý světový názor, jediné ten názor má význam pro nás, který byl získán metodou, již přezkoušela kritika. A tak náleží dnes kritika mezi nejpřednější filosofické požadavky.

94. Druhá metoda jest synthetická, která také není úplně totožná s vědeckou metodou. Uvědomíme-li si kriticky vědu, vidíme, že věda vychází vždy od určitých předpokladů, které jí vymezují jen určitý výsek skutečnosti. Síla vědy záleží právě v nutném omezení na úzký obor, na analysu faktů toho oboru, v němž platí určité principy vědecké, jichž nelze snadno přenášeti na druhé obory. Stránka objektivní, přizpůsobení našeho myšlení určitě vymezenému odboru, nabývá tu převahy. Avšak filosofie potřebuje celkového názoru, a to jednotného, a proto jí tyto vymezené obory nestačí. Filosofická tendence po jednotě našeho poznání nedá se dlouho vésti takovými pojmy jako jest „dvojí pravda“, i když se jí podávají pod lákavými moderními hesly a žádá se vší rozhodností jednotnou synthesu všeho našeho poznání. A tu, je-li filosof odborným vědcem, musí býti opatrný, aby svou odbornou disciplinu nepřenášel s jejími jednostrannými metodami na celek filosofického předmětu. Věda sice jest naším východiskem ve filosofii, moderní filosofie bez vědeckého základu si nelze myslit, ale kdybychom ztotožňovali filosofii s vědou, anebo kdybychom se ve filosofii chtěli omeziti jen na poznatky jednotlivých věd, nedošli bychom žádného filosofického názoru. Vědecký poznatek jakožto relativní poznatek, přichází-li do jiné souvislosti (celkové),

nabývá tím také poněkud jiného rázu. Tážeme-li se po cestě, jakou se tu filosofie má bráti, musíme odpověděti, že je to táž cesta, kterou jde člověk v obyčejném životě. Ve skutečném životě žijeme tolik možností, že nás tu věda často nechává na holičkách, a my se musíme rozhodovati každou chvíli na vlastní risiko. A co nás tu vede? Analogie, podle níž věci, před nimiž zůstáváme v rozpacích státi, rozhodujeme na základě toho, co jsme již zažili, po případě vědecky pochopili. A týmž způsobem počínáme si ve filosofii, a metoda, která nám ukazuje cestu v praksi obyčejného života, může nás vésti i ve filosofii. Nesmíme si představovati filosofii jako královnu, oblečenou v drahá roucha, která by se poskvrnila, kdyby šla pěšky po cestách obyčejných smrtelníků. Naopak filosofie není pouze svátečním zaměstnáním, vyrostla z obyčejného života a právě význam její vzrůstá, dovede-li tendencím obyčejného života vyhověti. A jako každý člověk není schopen rozhodovati se prakticky, nýbrž jsou to jen zvláštní lidé, nadaní touto schopností, kteří mají t. zv. praktickou intuici a kteří na základě této schopnosti se stávají vůdci druhých, tak také jsou jen někteří lidé schopní filosofické synthesy a ti mají „intuici filosofickou“. Na základě této intuice vytváří pak filosof svůj systém, resp. svůj obraz světa a v tom záleží filosofická genialita.

95. Intuitivní metoda jest bližší umění (ačkoli s ním totožná není nikdy, ježto racionální moment má v ní důležitější význam než v umění) a proto velicí umělci bývají často také filosofy (Sofokles, Euripides, Lucretius Carus, Dante, Shakespeare, Goethe, Tolstoj, Dostojevskij). To je také nejpádnější námitkou proti ztotožňování filosofie s vědou. Kritická metoda naopak jest bližší vědě a vědecké metodě. Intuitivní metoda jest také subjektivnější a vychází vždy z lidského hodnocení. Filosofická synthesa jest právě místo, kde objektivní hledisko stýká se se subjektivním. Analogie, která jest základem filosofické synthesy, jest hluboko zakotvena v lidském hodnocení, v lidských citech, které se ohlašují při každém filosofickém názoru. Proto také, jak se můžeme přesvědčiti z dějin filosofie, podléhají názory filosofické a jejich střídání témuž zákonu kontrastu, jemuž podléhají názory umělecké.

96. Avšak ne každá synthesa, intuice, má stejný význam. Intuice, jíž nepředcházela vědecká práce, životní zkušenost proniknutá vědeckým duchem, nebude míti valného filosofického významu. Filosofickou hodnotu bude míti jen taková intuice, která je schopná projíti sítem kritiky a která může býti odůvodněna svými vztahy k vědeckým poznatkům. Filosofická intuice jest zkrátka filosofickou hypothesou, která se musí podrobiti kritice a býti ověřena zkušeností vědecky zpracovanou. Filosofické synthetické fantastiky, které nemají žádného vztahu k vědě, jakými nás hojně častují leckdy theosofie, spiritismus, okultismus nebo dogmatické filosofie konfesionální, mají sice jednu stránku filosofickou, vyhovují základní touze člověka po jednotné synthese poznání, avšak chybí jim právě kritika, bez níž filosofie přestává býti moderní, vytvořenou pro dnešní dobu. Jediné na základě odmítání kritiky mohou tyto směry viděti proti všem zákonům historického vývoje pravou filosofii v dobách dávno minulých.

97. A tak vidíme, že obě tyto metody jsou ve filosofii stejně nutné a stejně důležité. Jediné, máme-li na mysli obě tyto metody a jejich význam ve filosofii, můžeme sledovati vývoj filosofických myšlenek v historii filosofie s náležitým porozuměním. Jakmile klademe důraz na jednu metodu, na př. na metodu kritickou, jako činí často positivismus, pak nám dějiny filosofie jsou vlastně jen jevištěm bludů, trnitou cestou lidského bloudění, které můžeme sledovati jediné, abychom byli odstrašeni od podobných pokusů. Zajisté smutné to vyhlídky pro studium dějin filosofie! Jakmile začne jedna metoda převažovati, jest to vždy jen na neprospěch filosofie. Ovšem filosofové jsou lidé, podrobení individuálním nedokonalostem, jednostrannostem a tak najdeme velmi málo filosofů, u nichž by obě metody byly v rovnováze. Naopak vidíme v dějinách filosofie nejčastější zjev, jak tyto metody filosofické se střídají, jak vždy po uplatnění jedné metody vzniká silným kontrastem touha po druhé metodě, která jí dodává vítězství, někdy zase obě metody uplatňují se současně, vzájemně se potírajíce. Tak v řecké filosofii počáteční po intuitivní filosofii přírodní vzniká kritika sofisticko-sokratovská, která zase jest vystřídána novou intuitivní metafysikou (Platon, Aristoteles, Epikur, stoikové) a tato filosofie podléhá zase novému směru kritickému, který se šířil se skepti-

cismem; avšak tento nový kritický směr byl jenom předchozím stupněm, vedoucím k nové intuitivní filosofii novoplatonské. V moderní době úkol kritiky plní anglický empirický směr proti pevninské intuitivní filosofii, až zase Kantem jest přenesena kritika na pevninu, avšak ne, aby tu založila silný kritický proud, nýbrž má za dědice nově vzniklou intuitivní filosofii, proti níž se ozývá ostrý kritický ton v positivismu. Také v moderní době oba směry zápasí, ovšem v poslední době nabývá zase intuitivní směr převahy. Avšak vedle toho viděti, že se začíná uznávati nutnost obojího směru a zdá se, že ideál rovnováhy obou metod se stane filosofickým úkolem budoucnosti.

98. Hume celým svým charakterem náleží do skupiny kritických filosofů. Jeho diskriminační smysl, jeho analytická schopnost, nelekající se nejmenších minuciosností v problémech, filosofická tradice, jež na něho působila, kritická nálada osvícenská, rozšířená po celé Evropě, to vše ho předurčovalo ke kritice. Jak jsme již při rozboru problému reality ukázali, chybí mu právě ona synthetická, intuitivní stránka filosofie, takže jeho kritika stává se až jednostrannou, nedovedouc spojiti jednotlivá myšlenková pásma v pevnější jednotu. Nicméně jeho kritika měla velmi zdravý účinek v dějinách filosofie. Problémy, které se Humovi vyskytly, dovedl rozanalysovati do všech podrobností, nedávaje se másti nejoblíbenějšími domněnkami, ani se nelekaje nejpodivuhodnějších absurdností. Jeho chladná analysa dovede napadnouti problémy se stránky, která buď dosud nebyla tušena, nebo o níž tu a tam se objevily rozptýleně slabé tuchy, vyslovující v neurčitých obrysech možnost podobného řešení. Tak při problému reality, jak jsme viděli, byl veden také cizími myšlenkami, napovídajícími částečně v narážkách více méně jasně řešení tohoto problému, avšak bylo potřebí Humovy sžíravé analysy, aby vzbudilo toto řešení jednak hrůzu ve filosofech, jdoucích ve šlépějích starých tradic, jako byl Reid, jednak aby nadchlo tak volné duchy jako byl Kant a j. k novým formulacím filosofických problémů. Humova analysa ukazuje takové bohatství myšlenek, že jeho spisy, pojednávající o tomto problému, neztratily dosud na významu a mohou se v této příčině měřiti s leckterými moderními pokusy. Kdo chce dnes řešiti nejdůležitější problém filosofie, problém reality, nebude

moci vynechati při studiu dosavadních pokusů o řešení tohoto problému Huma, neboť si tím ušetří mnohé bloudění a mnohou zbytečně vynaloženou myšlenkovou práci. Hume není sice filosof, který by podával jednoduše své myšlenky, jež lze prostě přejmouti, Hume nepodává zkrátka dogmatických názorů, avšak učí přemýšleti, hledati pravdu. A to jest pro každého filosofa důležitější nežli hotové názory. Tím se stalo, že Hume, který sám nám nepodal mnoho určitých názorů, stal se podobně jako Sokrates vynikajícím vychovatelem filosofickým pro všecky pozdější doby. Také Masarykova filosofie, která nabyla tak velikého sociálního významu u nás, byla vybudována ve stálém kontaktu s Humem. I když Masaryk v leckterých názorech hlásí se k opačnému hledisku nežli Hume, přece hlavní osten filosofického badání Humova, záležející ve sžíravé otázce, co je to ta pravá realita, jak k ní docházíme, jaký význam má pro nás, nezůstal bez vlivu na filosofického realistu Masaryka.

Obsah.

Strana

I. Úvod 3

II. Historické prostředí Humovy filosofie 4

a) Empirismus 4

b) Positivismus 7

c) Iracionalismus 10

III. Humovy hlavní spisy filosofické 15

IV. Slovní označování pojmu skutečnosti 19

V. Základní východisko Humovo při problému skutečnosti 21

VI. Problém existence vůbec 23

VII. Problém existence vnějších předmětů 37

VIII. Reflex problému skutečnosti na metafysické problémy 69

IX. Doslov 85

CENA 12 Kč

TISKEM POLYGRAFIE V BRNĚ.